Des Synesius von Cyrene ägyptische Erzählungen

oder

über die Vorsehung.

Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift

und

ihrer Bedeutung für die Philosophie des Synesius

unter Berücksichtigung

ihres geschichtlichen Hintergrunds.

Bei der hochwürdigen philosophischen Fakultät in Erlangen

eingereichte

Inaugural-Dissertation

verfasst von

Eugen Gaiser,
Dr. ph.

Druck von Julius Zwissler in Wolfenbüttel.

1886

Den hochwürdigen Herren Lehrern

an der

Hochschule in Erlangen:

Herrn Professor Dr. Pfaff, Dekan

Herrn Professor Dr. Heyder

Herrn Professor Dr. Müller

in dankbarer Erinnerung

gewidmet

vom Verfasser.

Uebersicht über den Inhalt.

Einleitung.

Erläuterung des Titels, den unsere Schrift an ihrer Stirn trägt, und ihrer Selbstbezeichnung als ἱερός λόγος und damit zusammenhängende allgemeine Characteristik derselben und ihres Verfassers, seiner philosophischen und politischen Ansicht und der von ihm zu seiner Gegenwart eingenommenen Stellung. p. 1—4.

Abhandlung.

Erster Teil. Ansichten des Synesius vom Menschen (Anthropologie und Ethik). p. 4—13.

I. Das dualistisch-ascetische Element: Vernunft und Sinnlichkeit einander ausschliessend. p. 4—11.

1. Vernunft und Sinnlichkeit zusammengebunden, mit Ueberwiegen des einen oder andern Faktors, gehören zur Naturausstattung des Menschen. p. 4—6.
2. Das menschliche Leben in seinem Verlauf als der Scheidungsprocess der beiden Elemente mit seinem natürlichen Abschluss in der Trennung der Seele vom Leibe. p. 6—11.
   a) Wie sich die Sinnlichkeit auslebt und das Ziel dieser Entwicklung. p. 6—9.
   b) Das Leben der Vernunft in ihrer fortschreitenden Loslösung von der Sinnlichkeit. p. 9—11.

II. Das monistisch-harmonistische Element: Versöhnung von Vernunft und Sinnlichkeit. p. 11—13.

1. auf dem Gebiet des Erkennens. p. 11—12.
2. dem des Wollens, p. 12—13.

Zweiter Teil. Ansichten des Synesius von Staat und Gesellschaft. p. 13—25. (Politik.)

I. Das Ideal des Staates als die verkörperte Einheit von Weisheit und Kraft. p. 13—17.

1. Die regierenden Stände als die Träger der beiden das Leben des Staates bedingenden Grundkräfte. p. 13—14.
2. Das Staatsoberhaupt als die persönliche Spitze jener Einheit von Weisheit und Kraft. p. 14—16.
3. Der 3. Stand, die Achillesferse der aufgestellten Staatsidee. p. 16—17.

II. Die gegebene staatliche Wirklichkeit: die in ihr tonangebenden Personen und das Verhältnis, in welchem zu diesen die Personen unserer Schrift stehen. p. 17—25.

1. Deutung des Osiris. p. 17.

2. Der ländliche Philosoph und seine Erlebnisse. p. 18—19.
3. Typhos und der Barbarenführer. p. 19—25.
a) Die buchstäbliche Deutung des Typhos als Bruder des Aurelian. p. 19—21.
b) Die allegorische Deutung auf Arkadius und Gainas. p. 21—25.

Dritter Teil. Kosmologische und ontologische Ansichten des Synesius (Metaphysik). p. 25—30.

I. Die Stufenleiter des Seienden von der menschlichen Seele an aufwärts bis zum Absoluten. p. 25—28.
1. Die Abstufungen innerhalb der menschlichen Sphäre. p. 26.
2. Die *θεοὶ ἐγκόσμιοι*. p. 26—27.
3. Die *θεοὶ ὑπερκόσμιοι*. p. 27.
4. Das Absolute, sowohl nach der Seite seiner Transcendenz als nach seiner Beziehung zum Endlichen; die Emanationsvorstellung als der Versuch der Ausgleichung. p. 28.

II. Die Materie und das Verhältnis der Seele zu ihr, sowie zum Leibe. p. 28—30.
1. Die dualistisch-pessimistische Ansicht. p. 29.
2. Die monistisch-harmonisirende. p. 29, 30.

Schluss.

Geschichtliche Stellung und Bedeutung des Synesius und seiner Schrift, p. 30—31.

Einleitung.

„Aegyptische Erzählungen [1]) oder über die Vorsehung" hat Synesius die Schrift betitelt, welche den Gegenstand dieser Abhandlung bilden soll. Das Schicksal seines Freundes Aurelian, eines vaterlandliebenden Mannes von sehr einflussreicher Stellung am Hof der Reichshauptstadt Konstantinopel, den die Schwäche des Kaisers Arkadius im Jahr 399 den Reichsfeinden, den Gothen, geopfert und seiner segensreichen Wirksamkeit entzogen hatte, erinnerte den Verfasser der Schrift an das Geschick des Osiris, dem von seiten seines Bruders ähnliches widerfahren war. Osiris war ein Aegypter. Von jeher hatte die einzigartige Kultur Aegyptens auf das fremden Einflüssen so überaus zugängliche hellenische Gemüt einen unwiderstehlichen Zauber ausgeübt, schon in der Blütezeit des Hellenentums und noch mehr in der Zeit des Absterbens und des Verfalls. Von der hohen Mission Aegyptens hatte Synesius durch persönliche Erfahrung sich überzeugt. Das geistige Erbe des altersschwach gewordenen Athen schien Alexandria [2]) angetreten zu haben; Alexandrien war der Mittel- und Sammelpunkt geworden für alles geistige Leben und Streben des Zeitalters; dort hatte Synesius zu den Füssen Hypatias, der geistreichen Tochter des Theon, sitzend seinen Erkenntnisdurst gestillt. Und so wurde für ihn Aegypten ein Land der Sehnsucht und der Hoffnung, die Quelle der geistigen Wiedergeburt einer gealterten Kulturwelt und das Unterpfand einer von innen sich vollziehenden Erneuerung aller Verhältnisse. Eine solche erhoffte Synesius, wie Plato, von der Erhebung der Wissenden zur Herrschaft im Staate, wie sie ihm in Uebereinstimmung mit Plato in seinem Timäus, [3]) im ägyptischen Kastenstaat verwirklicht zu sein schien. Hier hatten — so schien es dem Synesius und seinem Meister und Vorbild Plato — in der That und Wahrheit die Besten geherrscht. — Mit dieser Ansicht, welche von der Aristokratie der Intelligenz das Heil im Staate erwartet, hängt auch die Darstellungsform unserer Schrift auf das allerengste zusammen. Sie bezeichnet [4]) sich selbst als ἱερὸς λόγος, welcher die Substanz der Wahrheit

in der Hülle des Mythus darbietet. Denn der Mythus eignet sich für die Unmündigen,[5]) welche nur Milch vertragen können, nicht aber starke Speise. — Was aber jene Substanz sei, darauf deutet der 2te Teil des Titels unserer Schrift: „über die Vorsehung". Welcher Art ist das Walten der höheren Lebensmächte in der irdischen Welt und in der menschlichen Geschichte? In diesem Problem, das den Verfasser unserer Schrift, wie seine ganze Zeit, aufs tiefste erregt und aufs lebhafteste beschäftigt, schienen alle Fragen der Religion und der Philosophie, wie in einem Brennpunkt, sich zu sammeln. War dieses Problem gelöst, so war das Heil gefunden; denn die Erlösung ist das Wissen. Unsere Schrift nun ist es, welche die Lösung dieser Aufgabe in Angriff nimmt, und sie kann insofern für die Erkenntnis der philosophischen Ansichten ihres Verfassers als die Grundschrift bezeichnet werden, wie sie denn auch nach der chronologischen Berechnung Clausens[6]) zu seinen frühesten Erzeugnissen gehört, und es lassen sich überall in ihr die Ansatzpunkte erkennen, an welche die späteren Schriften des Synesius angeknüpft haben. Neu und originell ist nun freilich die Beantwortung der Frage nicht, sondern nur eine Reproduction der Anschauung derjenigen Schule, welche nach der Ueberzeugung des Synesius der Wahrheit am nächsten gekommen ist, der neuplatonischen. So hoch er sich über den unphilosophischen Haufen erhaben dünkt, ein schöpferisches Talent auf philosophischem Gebiet ist Synesius nicht. Ja nicht einmal dazu reicht seine Kraft aus, den manchmal recht verschlungenen Gedankengängen nachzugehen, auf denen die klassischen Vertreter der neuplatonischen Schule zu ihren Ergebnissen gelangt waren. Seine bewegliche Phantasie, unterstützt durch eine erstaunliche Belesenheit in der Litteratur der Hellenen, besonders der poetischen, verführt ihn dazu, auch solches in seine Darstellung hereinzuziehen, was nur durch zufällige Association der Vorstellungen, nicht durch die innere Notwendigkeit der Sache in den Zusammenhang sich einfügt, Bilder an die Stelle der Begriffe zu setzen und Ideen mythologisch zu personificiren. Diese Eigentümlichkeit entspringt nicht allein aus der bewussten Absicht des Schriftstellers, welcher sich geflissentlich davor hütet, der Menge die Wahrheit unverschleiert und ohne Hülle zu zeigen, also einem pädagogischen Motiv: sondern sie wurzelt auch in einem inneren Unvermögen desselben, dessen er sich selbst wohl bewusst ist, wenn er von sich bekennt, dass er es in der kühlen Luft des abstrakten Gedankens nicht allzulange aushalten könne, — daneben aber in einem tiefer liegenden Gemütsbedürfnis, das ihn antreibt, nach einer Versöhnung zu suchen zwischen dem Jenseits und dem Diesseits, zwischen der Philosophie und dem Leben, das aus der Philosophie und

dem Wissen sich erneuern soll. — Und dieses Leben ist ihm nicht nur das Leben des sich selbst genügenden Individuums, sondern auch das Leben des Staates und der Gesellschaft. Das lenkt seinen Blick rückwärts nach den Gesellschaftsidealen der klassischen Vergangenheit. Und da ist es der platonische Staat und seine Verkörperung im ägyptischen Staatsleben, welcher seine Bewunderung erregt. Es ist ein nach den Bedürfnissen der Gegenwart umgeformtes platonisches Staatsideal, das er als das lösende und erlösende Wort seinen Zeitgenossen verkündet. In der Brust des Synesius schlägt ein von Patriotismus glühendes Herz, das trauert über den sichtlichen Niedergang des römischen Reichs, das in Zorn und gerechter Entrüstung aufwallt über die Blindheit und Schwäche der Staatslenker, welche die inneren und äusseren Gefahren nicht sehen oder nicht sehen wollen, die dem Staat den Untergang drohen, welches aber auch in naivem Optimismus, weit entfernt zu verzweifeln an der Möglichkeit der Rettung, hoffnungsvoll hinausblickt in eine hellere Zukunft, da die Macht des Geistes die Welt aus sich neugeboren und umgestaltet haben wird. Manchmal freilich wird dieses Lichtbild der Hoffnung verhüllt durch die Wolke trüber Ahnung, jenes Bild könnte am Ende doch nichts weiter sein als ein schöner Traum, ersonnen von einer der trostlosen Wirklichkeit den Rücken kehrenden und in Trugbildern der Illusion ihren Trost und ihre Befriedigung suchenden Einbildungskraft, und besonders die Schrift über die Vorsehung ist es, in welcher zuweilen diese Besorgnis im Gemüte ihres Verfassers sich abspiegelt. — Es lässt sich in solchem Gedankenzusammenhang erwarten, dass in unserer Schrift auch die Zeitgeschichte und die Lage des römischen Reichs nach der Seite ihrer Wirklichkeit eine Stelle findet. Und in der That sind diesem Thema, wenn auch mit eingestreuten Reflexionen, ganze Kapitel und Kapitelzusammenhänge in derselben fast ausschliesslich gewidmet, so dass es nicht zu verwundern ist, wenn viele Neuere, so z. B. Parthey,[8]) und im wesentlichen auch Volkmann,[9]) in diesen zeitgeschichtlichen Beziehungen, beziehungsweise in einer Darstellung der Zeitgeschichte, den wesentlichen Inhalt und Zweck derselben haben erkennen wollen. Einer der in Betracht kommenden Gesichtspunkte ist ja der historische zweifellos; aber doch wohl nicht der einzige und nicht einmal der beherrschende. Dagegen spricht schon die Bezeichnung, welche sie sich selbst gibt, als ἱερὸς λόγος. Vielmehr bietet sie eine Mehrheit solcher Gesichtspunkte. Philosophie und Religion ist mit Politik und Geschichte durch das Band der Allegorie in künstlicher und — sagen wir es frei heraus — widernatürlicher Weise in einander verquickt. Dieses bunte Durcheinanderschillern und Ineinanderverschwimmen des Verschiedenartigen

trägt begreiflicherweise nicht dazu bei, das Verständnis unserer Schrift besonders zu erleichtern, und es liegt in der Natur der Sache, dass manche Rätsel und dunkle Stellen zurückbleiben, die nur durch mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen bis zu einem gewissen Grad aufzuhellen möglich ist. Jeder Deutungsversuch aber wird sich davor zu hüten haben, Gesichtspunkte, die ihr selbst fremd sind, in unsere Schrift hinein tragen zu wollen, vielmehr sich bemühen, sie das sein zu lassen, als was sie sich selbst gibt und bezeichnet, eine philosophisch-politische Allegorie, in welcher alles andere, auch das Historische, nur dienendes Mittel ist, nur die einkleidende Hülle für den Kern des allgemeinen Gedankens.

I. Ansichten des Synesius vom Menschen (Anthropologie und Ethik).

„Osiris[10]) und Typhos waren zwei Brüder, denselben irdischen Samen entsprossen." So beginnt unsere Erzählung. Aber mit der Gemeinsamkeit der leiblichen Abstammung ging Hand in Hand ein Gegensatz der Naturanlagen und der Geistesrichtungen, wie er nicht schroffer gedacht werden konnte. Dieser offenbarte sich schon in den Knabenjahren. — Osiris[11]) liebte von Anfang an die Stille und floh das lärmende Treiben der Welt. Bescheidenheit und Zurückgezogenheit, Schamhaftigkeit und züchtiges Wesen waren die Eigenschaften, die ihn und sein Auftreten kennzeichneten. Er hörte lieber, als er redete, und hatte Ehrfurcht vor der Weisheit des Alters. Er war im höchsten Grad lernbegierig und hörte gerne Mythen, denn[5]) der Mythus ist die Philosophie der Kinder. — Und dieser so beschaffenen Seele entsprach ihre Behausung: ein Leib[12]) von schlanker Gestalt, schmächtig und leicht beweglich, das Werkzeug eines Geistes, über den die Regungen der Sinnlichkeit keine Gewalt hatten. — Typhos[13]) ist in allem das Gegenstück: eine grob sinnliche Natur, deren Leidenschaftlichkeit nur an der Lethargie eine Schranke findet, dumm bis zum Stumpfsinn und zur Geistesblindheit.[14]) Er verspottet[15]) die Sittsamkeit als Feigheit, er hasst die Weisheit[16]) von ganzer Seele und verachtet sie als unnützen Kram und Spintisirerei; sein Ideal, das höchste Gut ist Körperkraft.[17]) — Dieser Gegensatz hatte seinen Ursprung in der verschiedenen Abstammung[18]) der Seelen, die sich mit der leiblichen nicht deckt. Die guten Seelen nämlich stammen aus dem Reich des Lichtes und haben sich nach Platos[19]) Wort von des Himmels Rücken herabgelassen; denn sie sind herabgesendet, um die (gestörte) Harmonie auf Erden wieder herzustellen; die bösen Seelen aber kommen aus dem Reich der Finsternis, sie sprudeln[20]) aus den Niederungen hervor und entspringen den Klüften der Erde. Typhos oder Typhoeus war in der griechischen[21]) Mythologie

namentlich in der Gestalt, welche ihr die dichterische Phantasie des Pindar[22]) gegeben hatte, jener Unhold, dessen halbverbrannten Leib der Gott des Himmels unter der Last des Aetna begraben hat, aus dessen tiefen Klüften er noch immer stöhnt und ächzt und von Zeit zu Zeit Feuer und Flammen speit, und Pindar gehörte als der Dichter, welcher den einstmaligen Herrscher von Cyrene, den Arkesilas,[23]) in der „vollendetsten" aller seiner Oden, der 4ten pythischen, zum Gegenstand seines Gesanges sich erwählt hatte, zu den Lieblingsschriftstellern des Synesius, dessen Name und dessen Werke ihn anheimelten. So wird er wohl auch bei den Klüften der Erde, denen Typhos entsprungen, an ihn gedacht haben. — Der Gegensatz des Guten und des Bösen tritt in Osiris und Typhos rein auf; er ist „unvermischt".[24]) Das Durchschnittliche nun freilich ist eine Mischung des Guten und des Bösen. Nur ausnahmsweise[25]) mag es da oder dort einmal (ähnlich hatte Jamblich gesprochen) eine Seele von völliger Reinheit geben, welcher dann in einer andern das gleiche Mass von Unreinheit entsprechen muss; denn die Summe[26]) des Guten und des Bösen in der Menschenwelt bleibt sich gleich; wo auf der einen Seite ein Plus ist, ist auf der andern ein Minus. Das verlangt das Gesetz des Gleichgewichts, welches unverbrüchliche Ordnung des Zeus ist. Solche reine Seelen, wo und wann sie auftreten, sind dazu berufen, das Verwandte aus ihrer Umgebung an sich zu ziehen und zu läutern, was durch ein Analogon[27]) in der Pflanzenwelt, die süsse Feigenfrucht mit ihrer bitteren Umhüllung, anschaulich gemacht wird. Dasselbe gilt aber natürlich auch für den Gegensatz, das Böse, und das Ergebnis ist somit nur eine Scheidung des Guten und Bösen, nicht aber eine Ueberwindung des Bösen durch das Gute. Trotz allen Scharfsinns jedoch, den Synesius verschwendet, um zu erklären, wie es nicht nur ohne Störung des Gleichgewichtsgesetzes, das die Welt durchwaltet und beherrscht, möglich, sondern auch wie es eine Anordnung der zweckvollen Weisheit Gottes sei, dass ab und zu in der Geschichte der Menschheit die im Durchschnitt gemischten Gegensätze von gut und böse ausnahmsweise in vereinzelten menschlichen Individuen unvermischt auftreten — trotz dem allem kann das abschliessende seine Ueberzeugung nicht gewesen sein. Für ihn giebt es keine engelreinen und keine teuflisch bösen Menschen im absoluten Sinn; die Gegensätze sind nur relativ mit Ueberwiegen des einen oder des andern. Diese Anschauung allein steht im Einklang mit der Weltansicht des Neuplatonismus und wird auch von Synesius mit klaren Worten bezeugt,[28]) welche beweisen, dass er den Phantasieen des wundersüchtigen Jamblich von einzelnen reinen Seelen, welche in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen herabkommen, nicht oder jedenfalls

nicht immer zugestimmt hat. Auch der Seele des Weisen, so heisst es mit Bezug auf Osiris, haftet ein Rest von Unvernunft[28]) und Begehrlichkeit an, mit welcher er den Dämonen einen Angriffspunkt darbietet; auch des Osiris wartet ein Kampf,[29]) den er zu bestehen haben wird zunächst mit den Versuchungen im eigenen Innern, und er wird in diesem Kampf die Siegespalme davon tragen. Von einem solchen inneren Kampf zeigt nun freilich aber das Bild, das von der wirklichen Lebensgeschichte des Osiris entworfen wird, keine Spur; von Anfang an ganz geradlinige Entwicklung und Entfaltung; nur äussere Feinde, keine inneren, lauter Licht ohne Schatten, ein Heiligenbild im Geschmack des jüngeren Neuplatonismus und einer Zeit, die an solchen Erzeugnissen der idealisirenden Phantasie sich erbaut. — Und das Gegenstück davon ist Typhos, ein Ausbund aller Dummheit und Schlechtigkeit, ein ungeheuerliches Scheusal und eine widerliche Fratze; weder hier noch dort Leben und Wirklichkeit, kein Mensch mit Fleisch und Blut, nur Schablone und typische Personification abstracter Ideen. Und zwar ist Osiris der Typus des aus der oberen Welt stammenden kontemplativen Vernunfttriebes in seiner Herrschaft über den sinnlichen Lebenstrieb im Menschen, Typhos der vernunftfeindlichen, aus dem Reich der Finsternis entsprungenen Sinnlichkeit. In einem Teil der Menschen überwiegt die eine, in dem andern die andere Richtung; die einen gleichen dem Osiris, die andern dem Typhos. Beide Elemente aber finden sich und bekämpfen sich in jedem Menschendasein und wohnen nebeneinander als die feindlichen Brüder. Und zwar ist der jüngere der beiden Brüder der Vernunfttrieb, der in den Anfängen des Menschenlebens noch schlummernde und erst allmählich zum Tageslicht des Bewusstseins erwachende; der ältere Bruder ist die Sinnlichkeit, in welcher der zum Bewusstsein kommende Mensch sich gebunden findet.

Ist der Zwiespalt der entgegengesetzten Richtungen, der Sinnlichkeit und der Vernunft, in der menschlichen Seele erwacht: so muss es zum erbitterten Kampf zwischen beiden kommen. Welche von beiden den Sieg behaupten und das Feld behalten wird, lässt sich vorausberechnen für den, der das Mischungsverhältnis der Gegensätze kennt und weiss, welcher über den andern das Uebergewicht hat. Einer oder der andere hat aber bei jedem die Oberhand, in der Minderzahl[30]) der Menschen die Vernunft, in der Mehrzahl[30]) die Sinnlichkeit. Darauf beruht es, dass von Gottes- und Rechtswegen die Wissenden zu befehlen, die Nichtwissenden zu gehorchen haben; damit zusammen hängt die Geheimthuerei[31]) mit einer angeblich höheren, der auserwählten Gemeinde der Wissenden von den Göttern vorbehaltenen Weisheit, die dem unvernünftigen Haufen unfassbar ist

und darum mit sieben Siegeln verschlossen bleiben muss. Auf das Volksleben angewendet ergibt sich daraus der Gegensatz zwischen den Hellenen [32]), dem gottbegnadeten auserwählten Volke vernünftiger Lebensbildung, und den Barbaren, den Knechten der vernunftlosen Sinnlichkeit. Der fortschreitende Process der von Anfang an präformirten Scheidung dieser noch ineinander gemischten Gegensätze — das ist das Ziel des menschlichen Lebens und der menschlichen Geschichte. Einen von dem Wissen relativ unabhängigen, ja demselben seine Richtung gebenden Willen, welcher hinter jenen Gegensätzen steht, an welchen sie lockend oder drohend herantreten, wie an Herakles am Scheideweg, damit er sich für den einen oder andern entscheide, eine mit einer unerschöpften Fülle berechtigter Eigentümlichkeit Hand in Hand gehende Wesensgleichheit aller Menschen mit einer alle umfassenden Bestimmung, kurz gesagt, den Begriff des Menschen und der Humanität kennt Synesius nicht, ebenso wenig einen zwecksetzenden göttlichen Willen, darum auch keine Vorsehung. Hier ist die grosse Kluft offenbar, welche ihn von den fundamentalen Gedanken des Christentums trennt und zeitlebens getrennt hat. Auch in unserer Schrift ist der Einfluss dieses hellenisch-römischen Partikularismus wahrzunehmen, und er hat ihrem Verfasser, als er die Bilder des Osiris und Typhos zeichnete, die Hand geführt. Beide sollen zeigen, wie sich die entgegengesetzten Lebenstriebe in den überwiegend sinnlich oder übersinnlich gerichteten Naturen äussern und ausleben, und was das Ende der ganzen Entwicklung sein wird, soweit von einer solchen die Rede sein kann. — Des Typhos [33]) Leben geht dahin in thatlos brütendem Stumpfsinn, welcher aus seinem Schlafe [33a]) zuweilen aufgerüttelt wird durch den Anblick fremden Leidens [33b]), an dem das Auge sich weidet, oder fremden [33c]) Glücks, das Neid und Schmerz erregt, in zügellosem [33d]) sinnlichem Genuss, in schamlosester und frechster Ausgelassenheit [34]) und in selbstsüchtigem, die frevlerische Hand auch nach dem Königsthron ausstreckenden Ehrgeiz [35]), dem kein Mittel [35]) zu schlecht ist. — Aber es ist die Art des Dämonischen zu heucheln und sich in die Maske der Wahrheit und des Rechtes zu hüllen, wenn auch nur um es zu verunstalten und zu verzerren. Eine solche Karikatur [36]) des Heiligen ist der Kultus [37]) der fremden Götter, dem Typhos für seine Person huldigt und den er, zur Herrschaft gelangt, so viel als möglich begünstigt; in Wahrheit sind es die Dämonen [38]), in deren Dienste Typhos steht: was in der Anschauung der christlichen Kirchenväter die heidnischen, das sind hier die fremden Götter. Zu den Eigentümlichkeiten, welche die Dämonen kennzeichnen, sowie das, was von

ihnen herkommt, gehört auch jene ränkevolle Verschlagenheit [39]), jene Klugheit, die, im Dienste der Sinnlichkeit stehend, ihr die Mittel beschafft, um sich zu bethätigen, die Karikatur der Weisheit, der geborenen Beherrscherin der Sinnlichkeit. Es geschähe aber dem Typhos zu viel Ehre, wenn auch nur ein Schatten von Verstand, wie ihn die Kunst des Heuchelns erfordert, auf ihn fiele. Darum überlässt er den Ehrenvorzug dieser Scheintugend den geborenen Mimikern, den Frauen, und schiebt sie der besseren Hälfte des Typhos zu. Trefflich [40]) versteht es das listige und ränkevolle Weib, den ausgelebten Alten mit ihren Reizen zu bestricken und immer tiefer in ihre Netze zu ziehen, bis er ihr willenloses Werkzeug geworden ist. Vorzügliche [41]) Menschenkenntnis zeigt sie in der Art und Weise, wie sie mit der Frau des Barbarenführers verkehrt. Durch beredte Schilderung der Gefahren, die ihrem Mann von Seiten des Osiris drohen, ruft sie zuerst Schrecken und Bestürzung in ihr hervor. Aber sie weiss auch alsbald die Gefallene wieder aus ihrer Tiefe emporzuziehen und ihr den Weg der Rettung zu zeigen. Mit erheuchelter Schüchternheit [44]) deutet sie denselben im Anfang nur dunkel an; allmählich wird sie immer deutlicher, und endlich, als sie die Angeredete hinlänglich vorbereitet glaubt, nennt sie das Wort, das ihr von Anfang an auf der Zunge liegt: es ist das Verbrechen [45]). Und wozu sich davor scheuen? Das Recht [46]) ist allein, wo die Macht ist; nur die Feigheit beugt sich vor dem überlieferten Buchstaben und der altväterischen Sitte und begibt sich damit in selbsterwählte Knechtschaft. Und näher [47]) betrachtet ist der Zweck, den sie und die Ihrigen anstreben, ja ein durchaus tadelloser; auf ihrer Seite ist das Recht der Thronfolge; ihr Mann ist der berechtigte Thronerbe und der Usurpator ist es, der gestürzt werden soll. So versteht sie es in allen Tonarten und gelangt dadurch auch zu dem erwünschten Ziel. Was sie aber vor ihrem Manne voraus hat, das soll dieser nur einstweilen entbehren. Drüben [48]) in der andern Welt wird ihm beigelegt, was ihm hienieden noch fehlt, um getreues und vollkommenes Ebenbild derer zu sein, die ihn hier herauf geschickt haben, auch in der teuflischen Verschlagenheit: das Elysium, dahin lautet der göttliche Richterspruch, soll er nicht einmal im Traume schauen; kaum dass er von Zeit zu Zeit einmal emportauchen darf und sehen ein himmlisches Licht, wie es geschaut wird von den guten Seelen und den seligen Göttern. Damit ist für Typhos und seinesgleichen der Process der Scheidung der Sinnlichkeit von der Vernunft, die aber nur ausser ihm ist, vollendet und darin besteht die ganze Entwicklung: sie wird dem Element zurückgegeben, dem sie entstammt ist. Von jenem schwersten [49]) Kampf der Seele

mit sich selbst, mit dem unvernünftigen Teil in ihr, an welchen die Mächte der Verführung anknüpfen, um sie ganz für sich zu erobern, ist bei Typhos nicht die Rede, weil er von Haus aus nichts ist als Sinnlichkeit, darum auch von keinem Schwanken des Ausgangs oder von Stufen der Verschlimmerung. — Dasselbe ist (nur in umgekehrter Weise) der Fall bei Osiris, der verkörperten übersinnlich gerichteten Vernunft. Um den Sieg über sich selbst braucht er nicht zu kämpfen. In die weltlichen Angelegenheiten lässt er sich nur ein, so viel er muss und sein Beruf es von ihm verlangt. Wo er in Gefahr kommt, seine Seele mit weltlicher Unreinheit zu beflecken, z. B. mit dem Blute seines Bruders, da will [50]) er lieber sein eigenes natürliches Leben dahin geben, als mit Blut und Eisen sich verunreinigen. Und als das Los der Verbannung ihn trifft, lässt er gerne [51]) die politische Thätigkeit fahren und widmet sich der Betrachtung, welche ihn einweiht in die tiefsten Geheimnisse und ihn auf die Stufe der intellektuellen Anschauung erhebt. So wandelt Osiris unter den Sterblichen, wie ein Fremdling, anscheinend wie ein Träumer unter den Wachenden, während in Wahrheit er allein der Wachende ist, in dessen Seele die Sonne der Wahrheit aufgegangen, während die andern in Finsternis und Todesschatten sitzen. Und wie Osiris das Ideal der männlichen, so ist seine Gattin [52]), das Gegenbild ihrer Schwägerin, das Urbild der weiblichen Tugend, welche darin besteht, dass nicht einmal ihr Name, geschweige denn ihre Person, die Schwelle des Hauses überschreitet. — Wie nun die Kämpfe des Osiris mit einer Welt, in der er sich fremd fühlt und die ihm fremd gegenübersteht, ihn emporführen zu der höheren Heimat und zurückführen zu sich selbst: so dienen auch der dem Uebersinnlichen zugekehrten Seele die Konflikte mit der Aussenwelt als Mittel, ihr die Freude, die sie etwa noch an der Welt hat, zu entleiden. Dass [53]) die Seele diese Konflikte als Uebel und Leiden empfindet, es also beides für sie in der Welt geben muss, ist nicht zu verwundern; denn jede Berührung mit der Sinnlichkeit ist ein Leiden für die Seele, und dieses ist natürlich um so grösser und wird um so schmerzlicher empfunden, je ferner die Seele der Sinnlichkeit steht. Auf [54]) eine gute Seele haben es die Dämonen abgesehen und je weniger sie denselben in ihr selbst Anknüpfungspunkte darbietet, um so wütender bestürmen sie die Seele von aussen. Dieser Kampf des Guten und des Bösen ist das grosse Schauspiel [55]), das Drama, das auf der Bühne des Lebens sich abspielt. Die Rolle des Schauspielers und Kämpfers ist dem Menschen zugefallen; was es für eine Rolle ist, ob eine Königs- oder Bettlerrolle, darauf kommt es nicht an, sondern nur darauf, dass die Rolle gut ge-

spielt wird. Damit scheint Synesius dasselbe zu behaupten, was der kosmopolitische Epiktet; aber die Worte bekommen in seinem Mund einen andern Sinn, sofern durch die Gleichgültigkeit der äusseren Lebenslage das Privilegium der inneren Naturausstattung nicht aufgehoben wird; denn klein ist die Gemeinde der Wissenden. — Wer sind bei diesem *ἀγών*, diesem Kampfschauspiel die Zuschauer? Zunächst [56]) jedenfalls die Götter. Ihr thätiges Eingreifen beim Schauspiel beschränkt sich auf die Verteilung [57]) der Rollen und Ueberwachung desselben zur Aufrechterhaltung der Ordnung. Aber das Zuschauerrecht [58]) hat auch der Mensch, und darin besteht seine Wesensgleichheit mit dem Göttlichen. Darum hat der alte Pythagoras Recht gehabt, wenn er den Weisen einen Zuschauer nannte. Denn Betrachtung ist das Wesen der Philosophie; indem und so lange der Mensch philosophirt, ist er bei sich selbst und los von den Banden, die ihn an die Sinnlichkeit fesseln. Das höchste Objekt [59]) des Erkennens ist nun freilich eigentlich erst das, was ihn über sich selbst hinausführt in die intelligiblen Regionen. Das Seiende d. h. das Wesenhafte und Unveränderliche im Gegensatz zum Werdenden, an dessen Grenze die Seele steht, und die Betrachtung dieses Ewigen erfüllt die feierlichsten Momente ihres Lebens. Doch weiss Synesius nichts zu erzählen von Erlebnissen gotttrunkener Ekstase, in welchen der Mensch nicht nur erkennend in die Tiefen der Gottheit blickt, sondern sich hinausgehoben weiss über alle Seinssphären und über jede Scheidewand, die ihn von der Gottheit trennt, auch über die Form des sein Objekt sich gegenüberstellenden Anschauens, und unmittelbar eins ist mit Gott und in ihm aufgeht, — und wir begreifen das bei einem Mann, welchen, bei aller Anziehungskraft, die das beschauliche Leben auf ihn übt, doch noch unzählige Bande an die Erde fesseln, dessen Herz geteilt ist zwischen unten und oben und nach beiden Richtungen fast in gleicher Stärke gravitirt. Er bescheidet sich, hier auf Erden Gott aus der Ferne zu sehen und hütet sich vor bacchantischen [60]) Sprüngen. Um so lebhafter ist Synesius von dem Bewusstsein durchdrungen, dass die Gottheit in die Geheimnisse der Wahrheit, zumal die höchsten Wahrheiten, nur eine kleine Anzahl von Auserwählten [61]) einweiht, welche das Vertrauen, dessen sie gewürdigt werden, durch Schweigen rechtfertigen und nur dann reden, wenn der Agonothet es haben will. Die andern [62]) bleiben ruhig auf den ihnen angewiesenen Plätzen und warten ab, bis eines nach dem andern hinter dem Vorhang hervortaucht. Auf die Bühne [63]) aber sich zu drängen, um freche Blicke hinter die Kulissen zu thun, fordert das Einschreiten der Geisselschwinger, der Diener der Hellanodiken, heraus und führt für den

Unberufenen erst nicht zu dem gewünschten Erfolg. Wer an der Tafel [64]) nicht warten kann, bis die Reihe an ihn kommt, sondern sein Teil gewaltthätig zum voraus wegnimmt: der verrät Mangel an Bildung und setzt sich dem Gelächter aus. Die Scheidewand [65]) aber, welche hier auf Erden die Menschen vom Schauen der Wahrheit trennt, fällt mit dem Tod, der alles gleich macht und auch den Unterschied zwischen Wissenden und Glaubenden aufhebt. Kurze Zeit steht es an und die Seele kann die Maske [55]) abwerfen, die man Leib nennt, und sie ist wieder für sich und in Gemeinschaft mit dem Ewigen, zurückgegeben ihrer himmlischen Heimat und dem Element, in dem sie ihr wahres Leben hat, der Kontemplation; die unheilvolle und widernatürliche Verbindung mit dem Sinnenleben ist gelöst und die Stunde der Erlösung hat für die Seele geschlagen. Was innerlich einander schon längst fremd war und immer fremder wurde, das ist durch den Tod auch äusserlich geschieden.

Mit dieser Lebensanschauung, dem Ausdruck einer pessimistischen Gemütsverfassung, stellt sich Synesius, sobald er sie konsequent ausdenkt, auf denselben Boden, wie das von ihm in seinem Dio [66]) vom Dreifuss des hellenischen Bildungsaristokraten herab verspottete Mönchtum, von dem er übrigens anerkennt, dass es demselben Ziel zustrebe, wie seine Philosophie, nur auf anderem Wege. Beide zeigen für die Vorstellung eines positiven, die Sinnlichkeit als Material der Pflicht behandelnden Tugendwillens kein Verständnis und glauben mit der Sinnlichkeit fertig zu werden dadurch, dass sie ihr entfliehen. Zwar betont das Mönchtum — und Synesius kann nicht umhin, den darin liegenden Heroismus anzuerkennen — die praktische Abtötung der Sinnlichkeit durch Kreuzigung des Fleisches und selbst auferlegtes Leiden; aber sein eigentliches Ziel ist, was Synesius nicht genug anerkennt, die Kontemplation. Was ist also eigentlich zu tadeln an den Mönchen? Worin liegt ihr Grundgebrechen? Sie wollen zum Absoluten gelangen ohne Vermittlung und ohne Vorstufe; diese Vorstufe ist aber das Werdende und die Vorbereitung der Erkenntnis des Seienden ist die des Werdenden. Schon auf intellektuellem Gebiet bricht in Synesius jenes Bedürfnis sich Bahn, das, wie die folgende Darstellung es weiterhin zeigen wird, sich immer mehr Boden zu gewinnen weiss: in seiner Weltanschauung das Diesseits mit dem Jenseits zu vermitteln. Dadurch lässt er sich verleiten, die Konsequenz des Mönchtums in Schatten zu stellen gegen seine eigene Inkonsequenz und in die Bestimmung des Begriffs der Philosophie auch solches aufzunehmen, was ihm eigentlich fremd ist; denn das Werdende als das Vergängliche und Viele hat mit dem ewig Einen nichts zu thun. Den-

noch hat Synesius eine besondere Vorliebe gerade für dieses Reich des Werdenden und er erinnert [67]) an das ägyptische Symbol von den beiden Augenpaaren, von denen das eine sich nach oben dem Seienden, das andere aber nach unten dem Werdenden zuwendet, trotzdem dass jede Berührung mit dem Unteren eine Art Sündenfall ist. Und zwar hat es Bedeutung nicht nur, sofern es mit hinein gehört in den Rahmen jenes Bildes, welches das sich Losringen der Seele von der Sinnlichkeit, das auf der Bühne des Lebens sich vollziehende Drama darstellt, sondern es hat auch als solches einen gewissen selbständigen Wert, und die Schrift [68]) des Synesius über die Träume ist der Ausführung gerade dieses Gedankens als ihrem Grundthema gewidmet. Das Organ, dessen sich die Seele zur Erkenntnis des Werdenden bedient, ist die Einbildungskraft, welche natürlich ebenso viel niedriger steht in Vergleich mit dem Denken, wie das Werdende in Vergleich mit dem Seienden. Vor ihr liegt das in allerlei Sprachen geschriebene Buch [69]) der Welt aufgeschlagen, dessen Inhalt der Weise ganz oder teilweise entziffert je nach seiner Befähigung. Als das metaphysische Korrelat dieser Erkenntnisstufe und den Grund ihrer Möglichkeit werden wir an seinem Ort den die Welt durchwaltenden sympathischen Zusammenhang kennen lernen. Er ist es denn auch, der das Fernsehen, die *μαντεία*, ermöglicht und dadurch den Traumoffenbarungen [70]) ihre Bedeutung verleiht, die man darum nicht unterschätzen darf, weil das Schlafen und das Träumen etwas gemein Menschliches ist, deren Wert aber allerdings bedingt [71]) ist durch die von dem Träumenden erstiegene Stufe geläuterter Geistigkeit, darum gesteigert und zu einer förmlichen Kunst ausgebildet werden kann. — Aber [72]) auch das Gewand (und das ist bezeichnend für den Rhetor Synesius), in welchem diese Erkenntnisse sich darstellen, ist keineswegs gleichgültig. Wie der Leib das Gewand ist, in das die Seele sich kleidet, so ist die Sprache das Kleid des Gedankens, und es ist keineswegs einerlei, ob dasselbe wohlanständig ist oder nicht. So erleben wir das merkwürdige Schauspiel, dass der Philosoph der Weltflucht, der principiell auf dem gleichen Boden steht wie das Mönchtum, gegen die Mönchsbarbarei [73]) und die „Verächter der Musen" als deren Anwalt auftritt. So grofs ist der Antagonismus der Geistesrichtungen im Gemüte des Synesius.

Diese Rückzugsbewegung zum althellenischen Optimismus setzt sich fort auf dem praktisch sittlichen Gebiet. Nicht mehr zu fliehen aus der Sinnlichkeit gilt es jetzt, sondern es soll ein Kunstwerk geschaffen werden, in welchem Vernunft und Sinnlichkeit verbunden sind zur Harmonie des Entgegengesetzten. Daher [74]) der Nachdruck,

der auf die *φρόνησις* und *σωφροσύνη* gelegt wird. Das sittliche Ideal ist das schöne Ebenmass, das Unsittliche oder Unschöne ist die Masslosigkeit [67]). Als das Tadelnswerte am Benehmen des Typhos erscheint jetzt das charakterlose und launenhafte Hin- und Hergeworfenwerden von einem Extrem zum andern; bald tobt er und rast er vor Wut, bald schläft er, wie zum Nimmermehraufwachen, bald jauchzt er hell auf zum Himmel, bald ist er zum Tode betrübt. Die Tugend aber ist die Mitte der Extreme. Versöhnung von Vernunft und Sinnlichkeit, von Praxis und Theorie heisst jetzt die Losung. Das [76]) bedeutet jenes ägyptische Symbol, welches den Hermes darstellt in doppelter Bildung: als Mann im Stadium der gereiften Vernunft und als Jüngling in der Blüte schwellender Jugendkraft. Das ist die Lösung des Rätsels, welches die Doppelgestalt der Sphinx [76]) ihrem Betrachter aufgibt, an Kraft ein Löwe, an Verstand ein Mensch. Die Vernunft ist das *ἡγεμονικόν;* das, worüber sie gebietet, die ihr gehorsame Sinnlichkeit. Die früher geschmähte Körperkraft [77]), freilich nicht im Sinn des Typhos als blind sich austobende Naturkraft, ist im Werte gestiegen, und die schwindsüchtige Figur des weltscheuen Asceten Osiris passt nicht mehr in den Zusammenhang. Der alte Wahlspruch: mens sana in corpore sano hat Recht behalten; der Leib ist aus einem Kerker ein Tempel des Geistes geworden. Auch [6]) die äusseren Güter als die natürliche Basis, auf der das menschliche Leben nach seiner physischen Seite ruht, welche es zu seinem Aufbau und seiner fortwährenden Erneuerung nicht entbehren kann, finden Gnade und kommen in Rechnung bei einer vernünftigen Staatsverwaltung. Im Zusammenhang damit steht, dass auch das äussere [79]) Los, welches den Menschen im Leben zufällt, nicht mehr gleichgültig ist. Die Königsrolle ist besser als die des Privatmanns; denn der König hat eine gröfsere Wirkungssphäre.

II. Ansichten des Synesius von Staat und Gesellschaft (Politik).

Diese Sphäre aber setzt voraus und wird geschaffen durch das gesellige Zusammenleben, das *ζῶον πολιτικὸν*, den Gegenfüssler des seinen Nabel beschauenden Eremiten. Erst im Staat wird der Mensch zum Menschen; ja der Staat ist selbst nichts anderes als der Mensch im grofsen, ein Kunstwerk, wie das sittliche Leben des Individuums, die schöne Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit im verbündeten Zusammenwirken der Praxis und Theorie in der Volksseele zu einem lebendigen Ganzen. Dass dieses Staatsideal des Synesius eine Nachbildung des platonischen ist, ergäbe zur Genüge schon die sachliche Uebereinstimmung, wenn auch im *λόγος βασιλικὸς*, an dessen den Staat und das Staatsleben

zu seinem speciellen Gegenstand machenden Darlegungen unsere Schrift anknüpft, auf das platonische Muster nicht ausdrücklich [80]) hingewiesen wäre. Wie im platonischen Staat, so sind auch hier der Stand der Philosophen nnd der Krieger, die Träger von Weisheit und Kraft, die konstitutiven Factoren des Staatslebens. Die Philosophen sind die Inhaber der Wahrheit und des Wissens, welche dem Volke davon so viel übermitteln, [81]) als für dasselbe gut ist. Das Letztere speciell ist ihr priesterliches Geschäft; denn die Religion ist Philosophie im Gewande der Vorstellung. Für sich selbst mag der Philosoph dieses Gewan dabstreifen, für den grossen Haufen aber bleibt die Wahrheit unaussprechliches, in heiliger Scheu bewahrtes Geheimnis. So war es in dem Normalstaat der alten Zeit, im ägyptischen; auch einen Kriegerstand hatte derselbe zur Ausführung und Vollstreckung des priesterlichen Willens. Und Aegypten [82]) hatte endlich auch einen König, und darum ist seine Verfassung ganz besonders ein Musterbild für eine Zeit, welche die Republik längst hinter sich gelassen und zur Monarchie umgeschaffen hat, wie dem polytheistischen Götterstaat in Einem höchsten Gott seine krönende Spitze aufgesetzt worden ist. — Die Wahl [83] des Königs ist Sache der privilegirten Stände, welche auch das Recht haben ihn abzusetzen, [83]) wenn er sich eine Verletzung [83]) der Verfassung zu Schulden kommen lässt. Die Masse des Volkes hat sich mit der Zuschauerrolle zu begnügen und darf die Wahl mit frommen Wünschen begleiten. Der 3te Stand hat ebenso wenig Rechte im Staat des Synesius wie im platonischen Staat. Das *φῦλον* [84]) *χρηματιστικὸν* hat auch jetzt noch unter dem Fluche zu leiden. der von altersher auf ihm ruht. Die Schweinehirten, [85]) d. h. die Fremden, die sich im Staat eingenistet, die in Aegypten Hirtenstämme waren, und die Söldner sind auch vom Rechte des Zuschauens ausgeschlossen. Aber auch der Kriegerstand ist nur der gehorsame Diener des priesterlichen. Denn die Weisheit ist mehr wert als die Macht in demselben Mass, wie der Mensch über dem Tiere steht. Nimmt man dazu, dass auch in dem Priesterkönig konsequenterweise der Priester das erste und entscheidende Wort haben muss: so ist die ganze mittelalterliche Anschauung vom Verhältnis des Staates zu der Kirche hier im Keime gegeben. Diese Unterordnung [86]) des Kriegerstandes unter den Priesterstand findet ihren unzweideutigen Ausdruck in dem Gewicht, welches die beiderseitigen Stimmen haben bei der unter dem Vorsitz des Königs, der von seiner Thätigkeit sich zurückzuziehen den Entschluss gefasst hat, vorzunehmenden Wahl des Amtsnachfolgers. Die Krieger wählen durch Cheiritonie, nur die Priester werfen Stimmsteine in die Urne. Eine Prophetenstimmme gleicht hundert Kriegerstimmen und auch von den Levitenstimmen wiegt jede viele Kriegerstimmen auf.

Die Stimmen werden nicht gezählt, sondern gewogen. Der König kann durch seine einzige Stimme die Minorität der Majorität gleichstellen; im Falle der Stimmengleichheit wird die Wahl vertagt. — Wie nun auf Seiten der Wähler der Geistesadel, wie ihn der Besitz der Weisheit verleiht, das erste Wort hat: so ist auch für die Person des zu Wählenden dies der allein massgebende Gesichtspunkt. Nicht der Vorzug der leiblichen Abstammung an sich ist das Entscheidende, sondern die geistige Herkunft, welche, wie bei Osiris, mit dem Adel des Blutes zusammentreffen kann, welche aber zuweilen auch solche zu einer geistigen Brüderschaft[87]) zusammenführt, die räumlich und dem Geschlechte nach soweit als möglich von einander getrennt sind. Und ebenso wenig kommt in Betracht das Scheinrecht der Erstgeburt. Typhos[88]) ist zwar der ältere der beiden Brüder, aber nicht auch der würdigere. Darum wird er bei der Königswahl nicht berücksichtigt. Der König nun, welcher in Wahrheit so zu heissen und es zu sein verdient, ist die persönliche Einheit dessen, was die beiden bevorrechteten Stände, jeder für sich gesondert darstellen: die Einheit von Weisheit und Kraft im richtigen Mischungsverhältnis, die verkörperte Staatsweisheit und Staatsgewalt, der Priesterkönig,[89]) wie der Vater des Osiris ausdrücklich genannt wird. Die Theokratie ist in Wahrheit das einzige Königtum von Gottes Gnaden. — Diesem Ideal entspricht nun auch in der That die Regierung des Osiris. Vor allem[90]) ist er ein eifriger Diener Gottes und bringt den vaterländischen Göttern die schuldigen Opfer; denn die Weisheit bethätigt sich nach aussen in der Frömmigkeit. Aber er betet nicht nur zu den Göttern und opfert ihnen, sondern er arbeitet[91]) auch unverdrossen für das Wohl seiner Unterthanen. Dabei handelt er selbständig[92]) nach eigenem Urtheil und eigener Ueberzeugung. Nicht einmal seiner Frau verstattet er irgend welchen Einfluss auf die Regierungsangelegenheiten, geschweige denn dass er, wie nachher sein Bruder Typhos thut, sich mit einem Chor von Schmeichlern, Spassmachern, Zwergen, Verschnittenen und anderem derartigem Gelichter sich umgeben würde. — Was[93]) aber Osiris thut, ist lauter selbstlose Arbeit des Landesvaters und Landeshirten. Tag und Nacht bemüht er sich um das Wohl seiner Herde, überall ist er selbst und tritt beratend und helfend in die Lücke. Auf Genuss und Reichtum verzichtet er für seine eigene Person; um so mehr ist es ihm darum zu thun, dass andere Ueberfluss haben. Nehmen ist nicht seine Sache, um so mehr aber das Geben. Bedrückten Städten lässt er die Steuern nach, bedrängten kommt er zu Hilfe. Das Gefallene richtet er wieder auf; was zu zerfallen droht, das bessert er aus. Manche Stadt, die er vergrössert oder verschönert hat, dankt es ihm; manche hat er von

neuem aufgebaut, verlassene wieder bevölkert. Ja sogar zu den Bedürfnissen der einzelnen[94]) lässt sich die königliche Fürsorge herab und nimmt sich derselben an; besonders liegen ihm diejenigen[95]) am Herzen, welche auf dem Gebiet der Wissenschaften und Künste sich hervorthun; denn er weiss, wie dadurch die Tugend befördert wird. Darum sind unter den Gottheiten, denen er opfert, die Chariten, die Musen und — wiederum bezeichnend für den Rhetor Synesius — auch Peitho. So gleicht Aegypten einer Pflanzschule[96]) der Tugend, einem lebendigen Organismus,[96]) dessen Seele das Gesetz ist, es ist die verkörperte Gerechtigkeit, das durchgängige Gegenteil von dem Aegypten der Typhosherrschaft. Darum segnen[9]) auch die Götter das Land mit Gütern, und dieser blühende Zustand kehrt[98]) nach kurzer Unterbrechung durch des Typhos Zwischenregierung in erhöhtem Mafse mit der Rückkehr des Osiris aus der Verbannung wieder in Aegypten ein. Das goldene Zeitalter, da die nunmehr zu den Göttern entrückte Sternenjungfrau, die Dike, unter den Menschen weilte, da es noch keine künstliche Abteilung der Felder gab und noch keine Fahrzeuge den Rücken des Meeres durchfurchten, schien wiedergekehrt.

Dieser Zustand nationalen Vollglücks war herbeigeführt und bedingt durch die Harmonie der Stände; das Regiment lag in der Hand der Wissenden, die Wächter des Staats, jedes Winks der Regierenden gewärtig, waren bereit zu den verlangten Diensten, die Mafse aber lag unter den Tischen, sich begnügend mit den Brosamen, die von dort für sie abfielen. Wie aber, wenn es einmal anfing unter diesen Massen zu gähren, wenn die gefesselten Elemente, die der schneeige Aetna bedeckte, den Druck der Fesseln fühlend und entschlossen, ihn nicht länger zu tragen, dieselben abzuwerfen versuchten? Konnte alsdann die Weisheit zulassen, dass der von dem Lärm in seiner Umgebung auferweckte Löwe sich selbstmächtig erhob, sich losmachte von der Kette, an die er, der Hüter des Hauses[80]), gebunden war wie ein zahmes Haustier[80]), dass das Scepter[99]) der Aegypter, wie der Götterspruch lautete, die Krallen erhob und die heiligen Vögel die Schnäbel senkten? Unmöglich konnte sie das, ohne sich selbst aufzugeben und zum Gegner und seinem Standpunkt herabzusteigen. Als[100]) daher solche Zustände in Aegypten eintraten, als die Landesfeinde im Innern mit den äussern Feinden, der Aufruhr mit dem Krieg sich verbündet hatten, den Staatskörper zu zersprengen: da zeigt es sich, wie wenig der Priester zum Retter des Staates berufen ist. Das Schwert in die Hand zu nehmen, ist nicht seine Sache; und doch muss er über dem Staatsmann und Feldherrn die Oberhand behalten, weil er der edlere Teil ist. Sein Haupt schmückt schöner der Märtyrerkranz als der Siegeslorbeer. In der Sprache des

Mittelalters hiess das; ecclesia non sitit sanguinem. Osiris weiss, dass der Staat die Wurzeln seiner Kraft im Volksheere hat, er hört die Warnungen seiner nächsten Angehörigen und Freunde; aber trotz alledem kann er nicht anders. Leiden will er und ist sich zu opfern bereit; denn er weiss, dass mit dem Tod des Leibes die Seele erst anfängt wahrhaft zu leben. Und toben[101]) die Elemente sich ganz aus, so ist es um sein natürliches Leben unfehlbar geschehen. Zwar kommt es dank dem Umstand, dass in der Umgebung des Typhos, der seine Hinrichtung verlangt, noch nicht alle Scheu vor dem Heiligen erloschen ist, zum Aeussersten nicht. Aber dem Vaterland ist er entrissen und bleibt es, bis ein Wunder[102]) geschieht, ihn demselben zurückzugeben. Der Standpunkt der Weltverneinung negirt den Staat und sein Begriff scheitert an der Klippe des Dualismus. In einem himmlischen Jenseitsstaat sich anzusiedeln, ist keine Möglichkeit; denn auch der ideale Staat — das beweisen alle Zukunftsideale — baut sich auf aus irdischen Stoffen; darum muss ein deus ex machina ins Mittel treten, ihn aus den Bruchstücken wieder herzustellen. Das Phantasiebild von der Harmonie in der Volksseele hat sich als trügerischer Schein erwiesen.

In dem Zusammenhang des Teiles unserer Schrift, deren Inhalt die über Aegypten hereingebrochene, ihren Höhepunkt in der Verbannung des Osiris erreichende Katastrophe bildet, nebst der wunderbaren Wendung, durch welche Osiris errettet und dem Lande zurückgegeben wird — sind die oben erwähnten Beziehungen zur Zeitgeschichte besonders zahlreich, und selbst wenn Synesius es nicht ausdrücklich[103]) sagen würde, dass die Osirisgeschichte zu seiner Zeit sich wiederholt habe, so würde schon der Charakter der Erzählung in diesem Zusammenhang, die individualisierende und detaillierende Manier im Gegensatz zu dem im übrigen herrschenden Lehrton, welcher der Erzählung nur als Form der Einkleidung allgemeiner Gedanken sich bedient, dazu auffordern, nach Parallelen zu suchen in den Geschichtschreibern, welche die Geschichte des römischen Reichs in dieser Zeit behandeln, dem heidnischen Geschichtschreiher Zosimus und den christlichen Kirchenschriftstellern Sokrates und Sozomenus. Und solcher Parallelen finden sich in der That ziemlich viele. — Ausser aller Frage in dieser Beziehung ist, dass in Osiris Aurelian, der kaiserliche praefectus praetorio in Konstantinopel, enthalten ist, welcher im Jahre 399 n. Chr., wie in unserer Erzählung Osiris, von dem Missgeschick betroffen wurde, seinen Gegnern ausgeliefert und in die Verbannung geschickt zu werden. Wie in Theben die Barbaren, so hatten in der Reichshauptstadt die Gothen eine Zeitlang die Oberhand, zogen aber dann in folge einer rätselhaften Wendung der Dinge von der Haupt-

stadt ab. Wie Osiris, so ist Aurelian mit seinen Genossen aus der Verbannung zurückgekehrt; denn es ist wahrscheinlich, dass die Lücke[104]), welche an dieser Stelle der Bericht des Zosimus zeigt, in dieser Weise ergänzt werden darf. — Während diese Ereignisse in der Reichshauptstadt sich abspielten, verweilte Synesius daselbst. Seine Vaterstadt Cyrene hatte ihn dorthin abgeordnet, um sich für dieselbe im Sinne einer Erleichterung der drückenden Steuerlast zu verwenden bei dem Kaiser. Zu diesem Zweck hielt er die uns, wenn auch wohl nicht in der Form, wie sie gesprochen wurde, erhaltene berühmte Königsrede. Dass Synesius mit seiner Bitte durchdringen werde, war gegründete Aussicht. Neben der Gewalt der unerschrockenen und freimütigen Rede stand ihm zu Gebot eine Anzahl von mächtigen Gönnern und Freunden. Einer von diesen war Aurelian. Seine Vaterlandsliebe und Abneigung gegen fremdländisches Wesen und den Einfluss der Ausländer in öffentlichen Angelegenheiten, besonders im Heerwesen, war es vor allem, wodurch Synesius zu Aurelian sich hingezogen fühlte. Darum begrüsste er Aurelians Erhebung zu einem der höchsten Aemter im Staate mit grösster Freude, und mit wie grosser Verehrung und Dankbarkeit er ihm zugethan war sowohl um seiner persönlichen Eigenschaften willen als wegen des überaus segensreichen Einflusses, den Aurelian auf die Provinzialverwaltung übte, bezeugen die Briefe[105]), die an Aurelian gerichtet sind. Darnach kann kein Zweifel sein und wird auch allgemein angenommen, dass der ländliche[106]) Philosoph unserer Schrift, welcher dem Osiris allerlei persönliche Vergünstigungen, namentlich die Befreiung von öffentlichen Leistungen zu danken hat, der Lobgedichte auf ihn verfasst und auch während der Zeit seiner Verbannung, da andere zurückhalten, mit Mut und Freimut für Osiris eintritt trotz der Nachteile und Gefahren, die es ihm bringt, kein anderer ist als ihr Verfasser, der damals in Konstantinopel verweilte. Er[107]) war es, welchem die Götter den nahe bevorstehenden Sturz des Typhos und die Wiedererhebung des Osiris offenbarten in einem Augenblick verzweifelnder Gemütsstimmung. Das eine[107]) Zeichen der bevorstehenden Wendung war laut dem Götterspruch der Versuch der augenblicklichen Gewalthaber, Neuerungen in der Religion einzuführen; dann werden die Fremden gegen einander sich erheben und sich selbst vertreiben. Und das andere[107]) die Reinigung der Luft vom Pesthauch der Gottlosen durch Feuer und Wasser. — Nach Verfluss von Jahren, so endete die Weissagung, soll Horus, des Osiris Sohn, den Entschluss fassen, ein Bündnis anstatt mit dem Löwen mit dem Wolfe zu schliessen. Plutarch[108]) in seiner Schrift über Isis und Osiris gibt den Zweck dieses Bünd-

nisses an: die Rache für die dem Vater und der Mutter zugefügte Unbill. Aber das Tier, das bei Plutarch an der Stelle des Wolfes steht, ist das Pferd. In einer Stelle bei Diodor [109]) ist der Wolf als das bei Nacht sehende Tier Symbol des gestorbenen, aus der Unterwelt der Isis gegen Typhon zu Hülfe kommenden Osiris. Da es in der Plutarchstelle ebenfalls der aus der Unterwelt erschienene Osiris ist, mit dem Horus spricht, so mag das den Synesius veranlasst haben, an die Stelle des Pferdes den Wolf zu setzen. Osiris selbst wird aus der Unterwelt kommen und im Bund mit ihm, im Geist und der Kraft des Vaters, wird der Sohn das übrig gelassene Werk der Rache vollenden. Von Aurelian wissen wir aus Synesius, dass er einen Sohn mit Namen Taurus hatte. Nach Jahren konnte es, so mochte Synesius wünschen und hoffen, dahin kommen, dass ein Nachkomme Aurelians sich aufmachte, die Brut des Typhos zu vernichten und das Werk des Vaters zu ergänzen und zu vollenden. — Wer ist aber der Typhos unserer Schrift? In der Beantwortung [110]) dieser Frage sind die Stimmen geteilt. Die einen sprechen für Stilicho, die andern für Gainas, neuere sind geneigt, in ihm einen Bruder des Aurelian zu sehen. Die letztere Ansicht — von Stilicho sehen wir ab; denn die Kluft zwischen Typhos und Stilicho ist doch gar zu gross — hat nun die grosse Schwierigkeit, dass weder Synesius in seinen Schriften, noch die Historiker von einem Bruder des Aurelian etwas wissen. Das wäre bei einer Persönlichkeit, die in Konstantinopel eine Rolle gespielt hätte, wie Typhos in Theben, einer Persönlichkeit, welche in politischen und und religiösen Dingen mit den Barbaren, den Gothen, stimmte, welche sich selbst an der Stelle des Bruders zu einer der höchsten Stellen im Staat emporschwang, welche diesen sich ausliefern liess, die Hinrichtung desselben verlangte, aber nur seine Verbannung durchsetzen konnte, welche auf die Regierung und Verwaltung den unheilvollsten Einfluss hatte, das Land und die Hauptstadt den Fremden auszuliefern und zur Zerstörung preis zu geben bereit war, kaum zu begreifen. Wie hätte eine solche Persönlichkeit, die doch nichts weniger als im verborgenen sich hielt, dem Wissen und der Erinnerung, welche dieses aufbewahrt, sich entziehen sollen? Doch — vielleicht wurde sie absichtlich ins Dunkel gehüllt? Was sollte aber einen so unbefangenen und freimütigen Historiker, wie Zosimus, der kein Bedenken trägt, den Kaiser Arkadius nicht gerade besonders respektvoll ein Tier zu nennen, das seine Minister am Leitseil führen, oder die den Gothen und ihrer religiösen Richtung, dem Arianismus, feindlich gegenüberstehenden Historiker angetrieben haben, von einem solchen Mann und seinem Auftreten, das bei einem Einheimischen noch weit grössere Entrüstung erregen musste, als bei

einem Fremden, beharrlich und geflissentlich zu schweigen in einem Zusammenhang, der die Erwähnung dringend geboten hätte? Aber — wird von den Vertheidigern des Bruders des Aurelian eingewendet — Synesius sagt es ja selbst mit klaren und deutlichen Worten in der *προθεωρία*,[111]) die Schrift sei geschrieben auf die beiden Söhne des Taurus, deren einer Aurelian war. Gewiss wäre diese Vorrede ein gewichtiges Zeugnis, wenn sie wirklich unzweifelhaft dem Synesius zugeschrieben werden könnte. Aber gegen dieses Vorurteil erheben sich aus dem Inhalt derselben schwer zu beseitigende Bedenken. Sie gibt in ihrer ersten Hälfte die angebliche Entstehungsgeschichte unserer Schrift und zählt in der zweiten ihre Vorzüge auf, die Eigenschaften, welche an ihr „ganz besonders[112]) bewundert zu werden verdienen." Was hätte man wohl von einem Schriftsteller geurteilt, der dem Erzeugnis seiner Mufse eine solche Vorrede mit auf den Weg gegeben hätte, gleichsam als Aushängeschild, um sein Geistesprodukt dem lesenden Publikum anzupreisen, wie ein Krämer seine Ware? Ohne Zweifel haben die Autoren schon damals, wie noch heute, dieses Geschäft andern überlassen. Das liegt in der Natur der Sache, und das beweist auch die Art und Weise, wie Synesius in unserer Schrift[112b]) von sich selbst spricht, welche mit solch plumpem Renommieren — und als solches müssten die Worte bezeichnet werden, wenn sie von Synesius wären — nichts gemein hat. Immerhin könnten die Aufschlüsse, welche unsere Vorrede gibt, von Wert und Bedeutung sein, wenn der Verfasser ein Zeitgenosse des Synesius war oder seiner Zeit nahestand. Aber nichts in unserer Vorrede kann zu dieser Annahme nötigen, wohl aber einiges ernste Zweifel dagegen erwecken. Dahin gehören die Angaben[113]) über die Geschichte der Entstehung unserer Schrift. Das erste Buch derselben soll geschrieben sein in der Zeit, als Aurelian in der Verbannung war, die Fortsetzung der Geschichte in einem weiteren Bnch geschah nach seiner Rückkehr. Dass dem Verfasser der Vorrede dieses erste Buch bis zu seinem Schluss, also in demselben Umfang, wie uns, vorlag, beweist der Zusatz *μέχρι τοῦ λύκου*. Nun aber nimmt es — im letzten Kapitel — in der Form eines vaticinium ex eventu auf die im zweiten erzählten Begebenheiten, den Abzug der Barbaren, die Rückkehr Aurelians und was damit im Zusammenhang steht, so deutlich Bezug und setzt dieselben so klar voraus, dass es in seiner jetzigen Gestalt und in derjenigen, in welcher es der Verfasser der Vorrede vor sich hatte, in der von ihm angenommenen Zeit nur in dem Fall entstanden sein könnte, wenn wir dem Synesius eine das gewöhnlich menschliche Mass überschreitende Divinationsgabe beilegen könnten. Wir haben also in unserer Vorrede nur die Ansichten eines rhetorisch

gebildeten Bewunderers der Schriften des Synesius aus unbekannter Zeit über unsere Schrift, von welcher er nichts weiter wusste, als was sie für denjenigen, der zur Aufhellung ihrer dunklen Stellen die sonst in den Schriften ihres Verfassers gegebenen Anhaltspunkte nebst den Historikern benützte, über sich selbst auszusagen schien. Dass in der Geschichte des Osiris Zeitgeschichte enthalten war, und das erste Buch unserer Schriftin der Erzählung der Ereignisse nicht über die Verbannung des Osiris hinausgriff ausser in jener Weissagung des letzten Kapitels, erfuhr er aus ihr selbst. Befragte er sich bei den Historikern, auf wen Osiris, die Hauptperson, wohl gehen könnte: so war es nicht allzu schwer, in ihm den Aurelian wieder zu erkennen; Aurelian aber, das bezeugten die Briefe, hatte einen Sohn, Namens Taurus; also mochte wohl auch sein Vater diesen Namen gehabt haben. Was war also natürlicher, als dass Typhos, der Bruder des Osiris, ein Bruder des Aurelian und ein Sohn des Taurus war? — Wenn es nun mit diesem zweiten Sohne des Taurus so zweifelhaft bestellt ist, bleibt nichts anderes übrig, als von dem Boden des in unseren Historikern Gegebenen, so wenig und so lückenhaft und so widersprechend es auch sein mag, die Deutung des Typhos zu versuchen unter Verzichtleistung auf die Mutmafsungen eines Unbekannten aus unbekannter Zeit und unter gebührender Berücksichtigung dessen, was unsere Schrift in den Worten[114]), mit denen sie sich einführt, von sich selbst aussagt, dass sie ein *ἱερὸς λόγος*, eine philosophisch-religiöse und wie wir hinzusetzen dürfen, politische Allegorie sei. Die Allegorie aber hat das Recht, den ihr überlieferten Stoff, stamme er nun aus der Sage oder aus der Geschichte, nach ihrem Bedürfnis umzuformen und frei zu gestalten, und auch die buchstäbliche Deutung muss anerkennen, dass sie von diesem Rechte in manchen und zwar nicht unwesentlichen Punkten Gebrauch gemacht hat. Dahin gehört die schon erwähnte Modification der Horussage, dahin die der Idee der Wahlmonarchie zu lieb geschehene Umkehrung des in der Sage gegebenen Altersverhältnisses der beiden Brüder, dahin endlich der Schein, den die Darstellung in unserer Schrift erweckt, als ob es sich bei dem Sturz des Osiris um einen auf dem Wege des Landesverrats herbeigeführten Sturz des Reichsoberhauptes handele, während der Gestürzte thatsächlich doch nichts weiter war, als ein Reichsbeamter. Dem Allegoriker lag es demnach fern, so zu erzählen, dass die Persönlichkeiten seiner Erzählung und deren Schicksale mit der Geschichte sich deckten. Vielmehr liegt es in der Natur der Allegorie, dass in ihrem Spiegel die Strahlen des geschichtlichen Lichtes vielfach sich brechen, dass die geschichtlichen Persönlichkeiten in einander fliessen, wie sie auch sonst

für einen mehrfachen[115]) Sinn ein und dasselbe Wort zu gebrauchen liebt. So ist es nicht unmöglich, dass in die Zeichnung des Osirisbildes mit seinen priesterlichen Zügen Erinnerungen an den Bischof von Konstantinopel mit eingeflossen sind. Wie Osiris zweimal[116]) für das Leben seines Bruders Fürbitte einlegt, das eine Mal bei seiner Erhebung auf den Thron, das zweite Mal bei seiner Wiedereinsetzung: so hat Johannes Chrysostomus zweimal sich verwendet für das Leben hochgestellter Persönlichkeiten, das eine Mal für Eutropius, das zweite Mal für Aurelian. Das tertium comparationis besteht in dem Eintreten des geistlichen Oberen für den weltlichen. DieselbeEigentümlichkeit zeigt das Bild des Typhos. — Manche Züge zu diesem Bild scheint der unselbständige und wankelmütige Character des damaligen Herrschers von Konstantinopel geliefert zu haben, der, eigentlich nur der Schatten von einem Herrscher, — daher die Darstellung des Sturzes von Aurelian, der in Wahrheit an der Spitze des Staates stand — das Regiment aus den Händen gab und es den Ministern und Hofkreaturen überliess, teilweise von niedrigstem und gemeinstem Schlag, der auch weiblichen Einflüssen zugänglich war in politischen Fragen und endlich — in den Augen der national und optimistisch gesinnten Politiker, wie Synesius — in seiner nachgiebigen Schwäche soweit ging, dass er sogar eine Kirche[117]) in Konstantinopel an die Barbaren ausliefern wollte, woran ihn nur die Einsprache des Bischofs hindern konnte. Unter jenen weiblichen Einflüssen war der mächtigste der von seiner Frau Eudoxia[118]) geübte, welche offenbar auch beim Sturze Aurelians ihre Hände mit im Spiele hatte. Auf sie bezieht sich wohl die der Frau des Typhos von unserer Erzählung übertragene Rolle, denn als scharfblickendes, ränkevolles Weib, dessen hohe geistige Begabung durch das Raffinement des Wissens ausgebildet war, erscheint sie in der Geschichte. — Die wesentlichsten Züge aber in dem Characterbild und der Geschichte des Typhos sind, wenn wir vom Sohn des Taurus Abstand nehmen, dem Gothen Gainas entnommen, dem Typus barbarisch zügelloser Sinnlichkeit und rücksichtslosesten Ehrgeizes, dem Verehrer der fremden Götter des Arianismus. Ihm und seiner Brut galt der ganze Hass des Synesius und der nationalen Partei, und dieser Hass hat die menschlichen Züge in dem Bilde des Gainas, wie die Geschichte sie übrig liess, ausgelöscht und jenes Fratzenbild erzeugt, das sich in Typhos uns darstellt. Aber wie konnte ein Gothe, ein *ἀλλόφυλος*, als Bruder des Aurelian dargestellt worden? Vermöge seiner geistigen Abkunft, welche beim Staatsoberhaupt in erster Linie in Frage kommt, war auch Typhos ein *ἀλλόφυλος*,[115]) wie Gainas, ein Werkzeug der erdgeborenen Dämonen. Dem Äusseren nach aber stand Gainas dem Aurelian

nicht so gar ferne. Ausdrücklich bezeichnet ihn Zosimus[119]) als Anführer der römischen, mit Barbaren nur untermischten Truppen. So war er vom römischen Reich an Kindes Statt angenommen, Sohn der Mutter Roma, wie Aurelian, und dessen Bruder geworden. Und diese Adoption, verbunden mit der Erhebung zu hoher militärischer Stellung, war erfolgt, ehe Aurelian in seine Stellung als praefectus praetorio eingerückt war; er war seiner amtlichen Stellung nach der ältere im Vergleich mit Aurelian. Als römischer Beamter und Befehlshaber römischer Truppen war er verpflichtet, die Kraft seines Armes in den Dienst römischer Interessen und einer vernünftigen Staatsverwaltung zu stellen, wie die Partei des Aurelian sie anstrebte. That er es nicht, so war es eine Verletzung des amtsbrüderlichen Verhältnisses. Und eine solche liess sich Gainas zu Schulden kommen. Wie Typhos[120]) mit dem Barbarenführer, so unterhandelt und verbündet sich Gainas mit seinem Verwandten, dem Gothenführer, Tribigild. Diejenigen, welche in Typhos einen Sohn des Taurus sehen, erklären den Barbarenführer[121]) des Synesius für Gainas. Zwingend sind aber die Gründe, die sich dafür anführen lassen, nicht. „Der Barbarenführer“,[121]) so erzählt Synesius, „hatte seinen Wohnsitz in der Hauptstadt, und er und seine Scharen, gaben sich den Anschein, als ob sie ihre Dienste den Aegyptern widmeten, von denen sie Sold empfingen.“ Ein solcher Barbarenführer war Tribigild. „Damals[122] führte er — der Barbarenführer — einen nicht glücklichen Krieg gegen einen abgefallenen Teil der Barbaren“. Tribigild hatte Konstantinopel verlassen, unter dem Vorwand, seine Truppen zu besichtigen[123]). Meutereien mochten seinem Vorgeben nach in seinem Heer ausgebrochen sein oder an den Grenzen ein Aufstand sich entzündet haben. Der Ausdruck bei Synesius wie bei Zosimus lautet ganz unbestimmt und allgemein. Der Krieg, den Tribigild infolge dessen führte — Gainas blieb als unthätiger Zuschauer zurück in der Nähe der Hauptstadt — war für ihn und das Reich kein[122]) glücklicher und die Provinzialen — die Gaue Aegyptens — hatten unter den Heimsuchungen desselben schwer zu leiden gehabt. „Mit dem Barbarenführer kam Typhos heimlich[120]) zusammen und unterhandelte mit ihm über die Mittel und Wege, wie an die Stelle des jetzigen Regimentes sein eigenes zu setzen sei, auch wenn darob die Hauptstadt in Feuer und Flammen aufgehe, und wollte zu diesem Zweck seine Unterstützung. Der Barbarenführer sagte seinen Beistand zu, wollte aber — das passt nicht auf Gainas, dessen ungemessener Ehrgeiz nach dem Höchsten strebte — von den Thronusurpationsgelüsten des Typhos nichts wissen.“ Gainas unterhandelt von Heraklea, also in mäfsiger Entfernung von der Hauptstadt, mit der er immer in Fühlung bleibt,

mit Tribigild und ladet ihn ein, am Hellespont sich mit ihm zu vereinigen. Aber Tribigild leistet der Aufforderung keine Folge, weil er dem Gainas misstraut. Bald darauf trifft Gainas mit Tribigild persönlich in Thyatira in Phrygien zusammen. Beide bekommen die Erlaubnis nach Europa überzusetzen. Es folgt das Centralereignis der ganzen Erzählung: Osiris[124]) wird an Typhos, Aurelian an Gainas — der Bruder des Aurelian an dieser Stelle wäre eine Art Doppelgänger des Gainas — ausgeliefert oder liefert vielmehr sich selbst aus: „ἐπὶ[124]) θανάτῳ" heisst es bei Zosimus. Typhos verlangt die Hinrichtung des Osiris, die Barbaren bewirken Verbannung. Nach den Kirchenschriftstellern ist es der Bischof, der diese mildere Massregel erbittet, für Synesius ist das höchste priesterliche Amt mit dem königlichen in einer Hand zusammen. Gainas (und mit ihm wohl auch Tribigild), zieht in Konstantinopel ein. Er giebt und geriert sich als Herrscher und verlangt für die Ausübung des arianischen Gottesdienstes eine eigene Kirche[117]). Dem Verlangen wird nicht entsprochen. Das ist der Anfang vom Ende. Es folgt bei Synesius der rätselhafte und darum die Einwohner von Konstantinopel verblüffende Abzug[125]) der Barbaren an der Spitze ihres Führers, die Scene mit der Bettlersfrau[125]) und den Scythen an einem Seitenthor, die offenbar den Zweck hat, in dem handgreiflichen Wunder dem Kleinglauben des wundersüchtigen Bürgervolkes eine Stärkung zu verschaffen, sodann der Kampf[125]) an den Thoren und um dieselben, in welchem die Bürger die Oberhand behalten, und endlich die Verbrennung[125]) der Zurückgebliebenen samt ihren Heiligtümern, vielleicht die Erfüllung jener Weissagung von der Reinigung der Luft, der von den Barbaren verpesteten, durch Feuer und Wasser. Abgesehen von der Scene mit der Bettlersfrau haben alle die Vorgänge ihre Parallelen in den Historikern. Gainas hat den unter seinem Befehl stehenden Soldaten Quartiere ausserhalb der Stadt angewiesen, nur Landsleute sind in derselben zurückgeblieben, mit der Weisung auf ein verabredetes Zeichen loszuschlagen (Zosimus). Ein Anlauf[126]) auf die Läden der Wechsler und dann auf den kaiserlichen Palast, der angezündet werden soll (möglich, dass dabei Tribigild als Anführer beteiligt war) scheitert. Das ruft unter den Barbaren Bestürzung hervor und sie weichen zurück (Sokrates und Sozomenus). Auch Gainas zieht sich zunächst — der definitive Abzug nach Thrazien folgt erst später — in eine Vorstadt zurück, nach Zosimus[127]) in ein Landhaus, um sich zu erholen, nach den Kirchenschriftstellern zu einer Kirche des heiligen Johannes, welche ausserhalb der Thore lag, aber innerhalb der Ringmauer, um sie zu besetzen. Die Aehnlichkeit der Entfernungsangaben — dort

7000 Schritte, hier 40 Stadien — geben der Vermutung Raum, dass der variirten Ueberlieferung dasselbe Factum zu Grund liegt. Es schliesst sich daran — bei Zosimus wie bei den Kirchenhistorikern — der Kampf um die Thore und nach Schliessung derselben die Verbrennung von 7000 Zurückgebliebenen in einer Kirche innerhalb der Stadt, in welche sie sich geflüchtet haben. Synesius[128]) hat den Typhos zurück- und noch eine Zeitlang am Steuerruder des Staates gelassen. Zwar ist thatsächlich seine Rolle ausgespielt — *ἡ τυραννὶς αὐτοῦ ἄφυχος ἦν* — aber dem Namen nach regiert er fort und benutzt die ihm gelassene Frist nach bestem Vermögen, um durch sein Missregiment sich vollends aller Sympathieen zu berauben, die er da und dort noch geniesst, damit die in aller Form Rechtens geschehende Absetzung und Bestrafung durch die vom Oberpriester als Vorsitzendem geleitete Versammlung — vielleicht eine Anspielung auf die von dem Kaiser über Gainas verhängte Reichsacht — in aller Augen als gerechtfertigt und notwendig erscheine. Dass man in Konstantinopel einen Mitbürger, der die Sache des Vaterlandes an die Fremden verraten hätte, auch nachdem er des Haltes, auf den er sich stützte, beraubt war, sein Unwesen ruhig hätte weitertreiben lassen bis zum Unerträglichen — das ist denn doch mehr als unwahrscheinlich. Vielmehr soll Typhos[129]) das Maſs voll machen und darin den höchsten Gipfel der Verblendung erreichen, dass er wahnwitzig[136]) genug ist, den Oberpriester bestechen zu wollen. Die Erzählung ist damit zurückgekehrt in das Bette, von dem sie ausgegangen, in die Theorie und philosophische Abstraktion. In Typhos stellt sich dar und lebt sich aus das vernunftlose Prinzip der Sinnlichkeit nach seiner doppelten Seite: als schwächliche, an fremde Einflüsse sich dahin gebende Passivität (Arkadius), und als ungezügelte, von selbstsüchtigem Ehrgeiz brennende, und alles, auch das Heilige, in ihren Dienst ziehende und vergiftende Leidenschaft (Gainas). Er ist in allem durchgängig das Gegenteil seines jüngeren Bruders. In diesem haben Theorie und Praxis, Weisheit und Kraft einen Bund miteinander geschlossen und sich vereinigt in der Person des Priesterkönigs. Vernunft und Sinnlichkeit sollen miteinander ausgesöhnt werden. Aber die Verbindung erweist sich auf die Dauer als unhaltbar und löst sich daher nach kurzem wieder auf.

III. Kosmologische und ontologische Ansichten des Synesius. (Metaphysik.)

Beide Prinzipien und die darauf gerichteten Triebe, der kontemplative Trieb, der dem Einen und Ewigen zugewendete, und der sinnliche, nach dem Vergänglichen und seiner zerstreuenden Vielheit gerichtete, ziehen sich an und stossen sich ab in dem menschlichen

Herzen, und der zeitlich geschichtliche Verlauf dieses gegenseitigen Verhaltens ist das menschliche Leben. Dieses Verhalten hat aber seinen Grund und Hintergrund in einem Verhältnis, welches der äusseren und inneren Erfahrung sich darstellt als jenes Rätsel der Sphinx, welches in der Verbindung von Leib und Seele zu einer vernünftigen Lebenseinheit besteht. Im Durchschnittsmenschen hat sich nach dem obigen diese Verbindung dargestellt als ein Gleichgewichtsverhältnis. Aber in keinem einzelnen Exemplar der Gattung findet sich der Gleichgewichtszustand rein, sondern bei allen nur Proportion mit relativem Uebergewicht des einen oder andern, jedoch innerhalb gewisser Grenzpunkte, welche die Schranken des Menschlichen nach oben uud nach unten bezeichnen. — Ueberschreitet man diese Grenzpunkte und lässt das Auge des Gedankens in die Ferne schweifen nach beiden Seiten: so gelangt man auf der einen Seite zu der Idee der absoluten Einheit als dem äussersten einen Ende, auf der andern Seite zum Begriff der Materie als dem andern. So wird das Menschenrätsel zum Welträtsel. Und mit dem Rätsel kehrt auch der Widerspruch wieder, und es zeigt sich, dass keine der beiden Vorstellungen in ihrer Reinheit festgehalten werden kann. Dem Höchsten sich zu nähern war aber auf dem Standpunkt einer Spekulation, welche die Klippe des Dualismus zu vermeiden suchte, nur möglich durch allerhand Mittelstufen, auf welchem das Denken die sinnliche Bestimmtheit allmählich immer mehr abstreift. — Solche Abstufungen finden sich schon innerhalb des irdisch Menschlichen, welche sich zu einander verhalten wie konzentrische Kreise mit gemeinsamem Mittelpunkt. Innerhalb der ägyptischen Sphäre — auch ausserhalb derselben ist eine Abstufung wenigstens angedeutet in dem Verhältnis des Typhos zum Barbarenführer und der beiderseitigen Frauen zu einander — bilden den ersten und weitesten Kreis bei der Königswahl[131]) die Zuschauer. Einen engeren mit erhöhtem Standpunkt bilden die Krieger; den engsten mit geringster Entfernung vom Mittelpunkt machen die Priester, die Inhaber der höheren Weisheit. Auf dem Gipfel des Berges aber als der alles überragende Mittelpunkt ist das Zelt des Priesterkönigs, des irdischen Abbilds der höchsten Einheit. Wir haben hier eine irdische Hierarchie als ein Abbild der himmlischen und darin wiederum Keime der mittelalterlichen Weltanschauung. An den König schliessen sich unmittelbar in ununterbrochener Stufenfolge die Götter. Der König wird unter die Götter aufgenommen[132]), und in einer vergangenen besseren Zeit haben diese selber über Aegypten geherrscht[133]). Der irdischen Sphäre dürfen wohl auch die Heroen[133]) zugeteilt werden; wenigstens wird an einer Stelle[134]) eine irdische Herkunft derselben angedeutet. Wenn man sich an den nahen Zusammenhang erinnert,

der in der altgriechischen Religion[135]) zwischen Heroenkult und Totendienst bestand, wenn man sodann von Synesius[134]) selbst erfährt, wie er während seines Aufenthalts in der Hauptstadt an den Gräbern der Heiligen und Märtyrer auf den Knieen liegend betete zu den θεοὶ δρησῆρες: so wird angenommen werden dürfen, dass auch die Heroen unserer Schrift in diesen Gedankenzusammenhang gehören. — Die folgende Stufe ist überirdisch; aber über den κόσμος führt sie noch nicht hinaus. Unsere[136]) Schrift bezeichnet die hieher gehörigen Wesen als θεοὶ ἐγκόσμιοι, welche noch in das Gebiet der Weltseele gehören als der göttliche Teil der Welt. Das ihrer Natur entsprechende Verhalten ist wie bei der menschlichen Seele das Anschauen der intelligiblen Schönheit und ihrer Quelle; sie haben aber auch die Aufgabe für die Teile der Welt zu sorgen und die beschauliche Thätigkeit herabzuführen in das, was ihnen anvertraut ist. Zur Erfüllung der letzteren Aufgabe bedienen sie sich ordentlicherweise der menschlichen Vermittlung[137]). Sie selbst begnügen sich mit der Rolle des Zuschauens beim Kampfesschauspiel und dessen Anordnung; das Kämpfen und Leiden überlassen sie den Menschen. Diese Thätigkeit ist die πρόνοια der Götter. Ihr Verhältnis zum Menschen ist das der Mutter zum Kinde, aber nicht zu einem neugebornen hilflosen Säugling, sondern zu dem grossgezogenen, das selbst im Stand ist, sich zu helfen und mit den Waffen, die es zu gebrauchen gelernt hat, die Uebel von sich abzuwehren. Zuweilen aber erscheinen sie den Menschen — wie sie das machen, wird freilich nicht gesagt, und doch ist es eigentlich für sie eine metaphysische und moralische Unmöglichkeit — ausserordentlicherweise[138]), so bei der Königswahl[139]), wobei ihre Assistenz übrigens eine nur passive, d. h. dann, wenn im irdischen Mechanismus[140]) ohne ihr Eingreifen die Bewegung erlöschen würde, oder[140]) wenn von unten her die Ordnung gestört ist: so nach der Verbannung des Osiris, als der ägyptische Staat aus den Fugen zu gehen droht. Solche Eingriffe in den Gang der Ereignisse lassen die Götter ihre Auserkorenen vorauswissen, indem sie dieselben ihnen offenbaren, und zu diesen Auserwählten gehört auch der ländliche[141]) Philosoph. Diese angebliche Offenbarung hat sich aber oben durch ihren Inhalt als ein vaticinium ex eventu herausgestellt, welches nur der Form der Darstellung angehört, und man kann sich daher des Verdachtes nicht erwehren, es sei dem Synesius mit seinem Wunderglauben nicht sonderlich ernst gewesen, er habe denselben vielmehr nur als eine Stütze[142]) betrachtet für den Kleinglauben der wundersüchtigen Menge. Speciell[143]) genannt werden aus den der überirdischen Sphäre angehörigen Wesen die kreisenden Gestirne und die reigentanzenden Engel. — Ein Schritt[144]) weiter

führt in die ausser- und überweltliche Region der *νοῦς* zu den *θεοὶ ὑπερκόσμιοι*, deren einzige Beziehung zur untern Welt nur noch darin besteht, dass sie — mittelst der niedrigen Götterwesen — die Welt bis zur untersten Stufe zusammenhalten, aber selbst unwandelbar mit der Materie in keinerlei Berührung kommen können. — Und darüber[145]). hinaus endlich ist die Quelle von allem, das Ewigeine, das überseiend Seiende, von welchem nur ausgesagt werden kann, was es nicht ist. Alle[146]) von irdischen und menschlichen Analogieen hergenommenen Bezeichnungen erweisen sich als unzulänglich für den unsagbaren Ur- oder Ungrund. Diese Abstraktion (via negationis) aber führt hinaus in das absolute Leere, das Nichts. Der Pfad, auf dem das Denken aufsteigt, wird immer steiler, enger und schmaler und am Ende hört er auf und der Rückzug ist geboten, wenn die Beziehung zwischen dem Unendlichen und Endlichen nicht ganz verloren gehen soll. Dieser wird damit eröffnet, dass das Absolute in unserer Schrift bestimmt wird als die Quelle von allem, oder, wie die Schulsprache[147]) es ausdrückt, als *δύναμις τῶν πάντων;* (via causalitatis) denn bei dieser Begriffsbestimmung ist es nicht abgegangen ohne Kryptogamie mit der in den *τὰ πάντα* stillschweigend vorausgesetzten *ὕλη*. Der Gefahr, welche jene Rückzugsbewegung im Gefolge hat, der Transcendenz des Absoluten verlustig zu gehen, wird vorgebeugt auf doppelte Weise. Für's erste soll das Absolute nur die Ursache sein können von dem wirklich Seienden in der Vielheit des Seins, von dem Probehaltigen und Wertvollen, das es in sich enthält, vom Guten, und es wird insofern bestimmt als das Urgute (via eminentiae). Und sodann soll dieses Unbedingte bei seiner Ursächlichkeit von seinem Seinsbestand nichts einbüssen; nur das Ueberfliessende[148]) gibt es ab und entlässt es aus sich als das Uebervolle. So entsteht, so zu sagen als die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte, der Zwitterbegriff der Emanation, welcher auf der ganzen Stufenleiter abnehmender Vollkommenheit, der *διαδοχὴ*[149]) *τῶν τάξεων*, die Uebergänge vermittelt bis zum Menschen, beziehungsweise bis zur menschlichen Seele. — Wie kommt diese aber zu einem Leibe? Die Antwort kann nur lauten: sie bildet denselben aus der Materie. Hier wird es offenbar, dass der Begriff der Materie auf dem Wege der Ableitung aus dem Absoluten nicht zu gewinnen ist, sondern vorausgesetzt wird. Ist die Materie aber der schlechthinige Gegensatz des Absoluten, die unendliche Vielheit und reine Passivität, das Nichtseinsollende und darum das Böse, das Reich der Dämonen, wie sie Synesius in mythologischer Weise personificierend fasst — denn die Dämonen erscheinen bei ihm durchweg als untermenschliche Wesen, der niedrigsten Stufe des Seins angehörig, in Aehnlichkeit mit der jüdisch-persischen Dämonologie wie bei Porphyrius — so erhebt sich

erst recht die Frage: wie kommt die Seele dazu, einen so unvernünftigen Streich zu begehen und sich ihre Behausung, wenn sie überhaupt eine solche braucht, in der ihr feindseligen Materie zu suchen? Plotin[150]) hatte diese Schwierigkeit wohl empfunden und allerlei Auswege gesucht. Das eine Mal war es nur das Schattenbild der Seele, welches in die Materie einging. „Diese wird nicht wirklich geordnet und von ihrer Hässlichkeit befreit, sondern scheint es nur zu werden" sagt Plotin anscheinend im Widerspruch mit Synesius. Das andere Mal — denn es versteht sich von selbst, dass diese Erklärung nur eine Ausflucht ist — ist es ein Teil der wirklichen Seele, welche in die Materie eingeht, aber nur der unvernünftige. Plotin wendet dagegen selbst ein die Einheit der Seele, wie sie sich in der Thatsache des Bewusstseins bezeugt. Also bleibt schliesslich nichts übrig als der Fall der Seele als eine unbegreifliche Urthatsache: der Sprung des Denkens in einen bodenlosen Abgrund. Synesius hat diesen kühnen Sprung seinem Meister Plotin nicht nachgethan, und es ist merkwürdig, dass er das Problem, wie Seele und Materie zusammenkommen, sich gar nicht gestellt hat, darum auch die Schwierigkeit seiner Lösung ihm entweder gar nicht zum Bewustsein kommt oder absichtlich von ihm übersehen wird. Synesius setzt das Menschendasein in der Einheit von Seele und Leib als empirische Thatsache voraus. In dem einen Menschen überwiegt das geistige, in dem andern das sinnliche Element. Was im Menschen osirisartig ist, ist von oben her, das Dämonisch-sinnliche von unten. Wie aber beide zusammenkommen, kümmert ihn nicht. Hätte Synesius die Frage sich gestellt, so gab es keine andere Lösung, als die unbegreifliche Urthatsache. Wollte man diese nicht, so war anzuerkennen, dass beide, Seele und Materie, ein gemeinsames Etwas in sich haben, das sie, bei allem Unterschied und Gegensatz, für einander disponirt und gegen einander stimmt, dass sie nur polare Gegensätze sind, die sich zugleich abstossen und anziehen. — Dieses Princip war es, welches der klassisch hellenischen, das Ideal mit der Sinnlichkeit sättigenden Natur- und Weltanschauung zu Grunde lag. Wie stark in Synesius der Zug der Sehnsucht war nach diesem verlorenen Paradiese, hat sich im früheren schon des öfteren Gelegenheit geboten zu beobachten. Sie[151]) spricht sich auch in der Anschauung des κόσμος aus, analog derjenigen vom Menschen und vom Staat, als einer Harmonie, eines lebendigen sympathischen Zusammenhangs, innerhalb dessen eines in dem andern wirkt und lebt, wodurch die mechanische[151]) Naturansicht überwunden ist, für welche es nur Marionettenpuppen gibt, denen alle Bewegung von aussen mitgeteilt ist, weil sie ein Princip des Lebens, des sich selbst bewegenden, nicht in sich haben.

Charakteristisch für das Zeitalter, in dem wir stehen, sind die Konsequenzen, welche Synesius aus der Sympathieenlehre zieht. Es sind astrologische. Vermöge des Einflusses, welchen das überirdische Geschehen auf das irdische hat, ist es möglich, dass mit der Wiederkehr der Gestirnkonstellationen auch Wiederholungen im irdischen Geschehen verbunden sind. So hat sich auch die Geschichte des Osiris und Typhon in der Zeit des Synesius wiederholt. Es wird kaum möglich sein, eine klare und scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen dem Anteil, welchen bei dieser Aeusserung die Vorstellung des Synesius von einem geschichtlichen Kern des in halb euhemeristischem Sinn gefassten Osirismythus, und dem andern, welchen die Rhetorik und Allegorie hat, die in derselben nur den allgemeinen Gedanken ausdrücken wollte, dass unter der Sonne nichts Neues geschehe.

Schluss.

Auch dieser Begriff der Harmonie im Universum war nichts Neues; er war innerhalb[152]) der neuplatonischen Schule, wie ausserhalb derselben, ausgesprochen und erörtert. Aber neu war doch das, dass in so später Zeit, welche äusserlich wie innerlich dem klassischen Altertum so fern gerückt war, da die meisten in eine trübe und wüste Phantastik sich verirrt hatten, noch ein Mann sich fand, in dessen Gemüt die Lebensideale jener Zeit noch mit solcher Kraft wirksam waren, ein Mann, in welchem das ästhetisch-künstlerische Bedürfnis dem philosophisch-religiösen noch so vielen Boden abzuringen wusste. So gross war auch jetzt noch die Anziehungskraft des Zeitalters, welches das Problem der Versöhnung von Diesseits und Jenseits gelöst hatte auf künstlerischem Wege, indem sie es verkörpert darstellte in der idealisierten menschlichen Gestalt. Auch die Philosophie war dazu geführt worden, auf ihrem Wege eine Lösung des Problems zu suchen. Die Thatsache des Menschen hatte es ihr gestellt; denn in ihm waren thatsächlich Diesseits und Jenseits vereint; er erschien nicht nur als der Mittelpunkt, sondern auch als der Mikrokosmos des Weltalls; durch ihn schien der Zweck der Vorsehung, den sie mit der Welt hatte, sie durch den Geist zu verklären, den sie nur aut mittelbare Weise erreichen konnte, verwirklicht. Aber das erwies sich in kurzem als Schein. Der Friede zwischen Vernunft und Sinnlichkeit war in dem Augenblick gestört, als sich beide kennen gelernt hatten. Alsbald kam es zum erbitterten Streit und endlich zur Scheidung, und nur die ungestillte Sehnsucht nach dem verloren gegangenen Glücke des Unschuldstandes der Kindheit blieb zurück. Das war der Ausdruck der Zeitstimmung, wie sie unter dem Eindruck der Zeit-

verhältnisse sich gebildet und auch im Gemüt unseres ländlichen Philosophen die Oberhand gewonnen hatte. Diese συμπλοκὴ der Gemütsinteressen war es, welche jener vom Verfasser der προθεωρία im Geiste jener Zeit so sehr bewunderten „συμπλοκὴ [153]) ὑποθέσεων" zu Grund lag. Für uns ist ein solches Ineinanderfliessen und Verschwimmenlassen des Verschiedenartigen, der Sachen, wie der Personen, eine Verirrung sowohl vom Standpunkt der philosophischen Klarheit und Konsequenz, als dem des Geschmacks. Die geschichtliche Betrachtung aber fühlt aus allen diesen Wunderlichkeiten den Pulsschlag in dem geistigen Leben jener merkwürdigen Zeit heraus, die bei aller Eigenartigkeit in ihrem tiefsten Grund doch von denselben Problemen bewegt war, welche zu jeder Zeit das Gemüt wie den denkenden Geist des Menschen beschäftigt haben und beschäftigen werden.

Beilage I.

Nachweis über die vom Verfasser benutzten Quellen.

1. Synesii Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta ed. Krabinger. Landshut 1850.

2. Synesius des Kyrenäers ägyptische Erzählungen über die Vorsehung. Griechisch und deutsch von Krabinger. Sulzbach 1835.

3. Synesii opera quae exstant omnia ed. Petavius. Paris 1640.

4. Zosimi historiae ed. Imm. Bekker. Bonn 1837.

5. Socrates et Sozomenus historia ecclesiastica ed. Henr. Valesius. Paris 1668.

6. Synesius von Cyrene von Rich. Volkmann. Berlin 1869.

7. Aem. Theod. Clausen de Synesio philosopho. Hafn. 1831.

8. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie III. 2. 2. Aufl. Leipzig 1868.

9. Thilo, pragmatische Geschichte der Philosophie. Bd. I. Köthen 1880.

Weitere Nachweise über Einzelheiten werden in der folgenden Beilage gegeben.

Beilage II.

Index über die in der Abhandlung vorkommenden Citate.

Vorbemerkung.

Eine nach strengen kritischen Grundsätzen besorgte Ausgabe unserer Schrift mit genauer Bestimmung des Alters und Verwandtschaftsverhältnisses der vorhandenen zahlreichen Handschriften und ihres Werthes gibt es bis jetzt nicht. Das Meiste zur Herstellung des kritischen Apparates hat bis jetzt Krabinger gethan, welcher übrigens gerade die ältesten unter den von ihm aufgezählten Handschriften, so die von ihm als P (Parisinus) aus dem 10. Jahrhundert bezeichnete nicht selbst untersucht hat (cf. p. VI s. Ausgabe b unserer Schrift), bei anderen, so namentlich den vatikanischen Handschriften Va-f, das Alter zu bestimmen nicht im Stande gewesen zu sein scheint (cf. p. VIII der Ausgabe nr. IV). Die vorliegende

Abhandlung hält sich an den bei Krabinger gegebenen Text, der die Varianten in der bis jetzt möglichsten Vollständigkeit gibt.

1. Als Ueberschrift ist vorausgesetzt und zu Grunde gelegt: (*Συνεσίου*) *Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας*, als Aufschrift des ersten Buchs: *Λόγος πρῶτος*, welchem beim 2. *Λογος δεύτερος* entspricht. Der Zusatz *περὶ προνοίας* ist, wenn auch vielleicht spätere Zuthat, jedenfalls sachlich richtig. Die Lesart des Cod. R., wie sie in Turneb. und Petau übergegangen ist: *Σ. Λόγος περὶ προνοίας ἢ Αἰγύπτιος* scheint die glättere und leichtere, darum wohl kaum ursprüngliche, zudem steht sie vereinzelt und stammt aus einer jüngern Hdschr. (15. Jahrh. Krabinger p. VI nr. IV) cf. p. 125 der Einzelausgabe Krabingers: Anmerkungen zu Synesius' ägyptischen Erzählungen.

2. Vgl. die bei Volkmann Synesius p. 98 citierte Stelle aus Synes. epist. 136.

3. cf. Platonis Timaeus ed. Stallbaum 1838. 23 C. und 24 A. B. nach Munk griech. Litteraturgeschichte. 2. Aufl. von Volkmann. Bd. II p. 369.

4. cf. 89 C. unserer Schrift.

5. cf. 90 A. *ὁ μῦθος παίδων φιλοσόφημα.*

6. Ae. Th. Clausen, commentatio de Synesio philosopho. p. 26—28.

7. im Dio vgl. Volkmann Synesius. p. 124, 125.

8. Parthey in seiner Ausgabe: Plutarch de Is. et Os. Berlin, 1850. Einleitung.

9. Volkmann, Synesius. p. 71 ff.

10. p. 89 B. *Ὄσιρις καὶ Τυφὼς ἦστην κ. τ. λ.*

11. 90 A. *Ὁ γὰρ νεώτερος κ. τ. λ.*

12. 90 D. *κοῦφόν τε ὄντα καὶ περιεπτισμένον κ. τ. λ.*

13. 90 C. *ὁ δὲ πρεσβύτερος κ. τ. λ.*

14. 122 A. *τὸν νοῦν ὄντως ἐτετύφωτο* mit einem ähnlichen Bild wie im Griechischen: Hirnverbrannt.

15. 90 D. *ὁρῶν δε . . . τοῦτο δὲ ᾤετο κ. τ. λ.*

16. 90 C. *σοφίαν μὲν δὴ πᾶσαν κ. τ. λ.*

17. 91 A. *ἐθαύμαζέν τε γὰρ* — so Krabinger nach Cod. Mbc. — *ἰσχὺν σώματος ὡς τελεώτατον κακὸν κ. τ. λ.*

18. 89 B. *ἔστι δὲ οὐ μία ψυχῶν καὶ σωμάτων συγγένεια* cf. auch 125 D.

19. 89 C. *ἡ δὲ* (sc. *φωτοειδὴς φύσις*) *τῶν οὐρανοῦ νώτων ἐξῆπται* nach Plato Phaedr. 247 C. (ed. Stallb.) *ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ* cf. Krabingers Ausg. mit Komm. p. 133 und Petav. zu unserer Stelle p. 34 und Ph. 248 C. *Θεμὼς Ἀδραστείας* zu *Θέμιδος νόμος* Krabinger p. 135.

20. 89 C. *τὴν μὲν* (sc. *ἀειδῆ φύσιν*) *χομόθεν ἀναβλύζουσαν, ἅτε ἐρριζωμένην κάτω τοι καὶ τῶν τῆς γῆς χηραμῶν ἐξαλλομένην κ. τ. λ.*

21. z. B. Seemann, griechische Kunstmythologie. p. 17, 18.

22. cf. Pind. Pyth. 1, 15. *ὅς τ' ἐν αἰνᾷ Ταρτάρῳ κεῖται, Θεῶν πολέμιος, Τυφὼς ἑκατονταπάραρνος· τὸν ποτε . . . νῦν γε μὰν . . . κίον' ὑπερφία συνέχει, νιφόεσσ' Αἴτνα πάντες χιόνος ὀξείας τιθῆνα· τᾶς ἐρεύγονται μὲν ἀπλάτου πυρὸς ἀγιόταται ἐκ μυχῶν παγαί· κ. τ. λ.* cf. Munk, griech. Lit.-Gesch. 2. Aufl. I. 121.

23. cf. ebenda. p. 139.

24. 125 D. *οἷον ἀμιγής τις ἀρετὴ πρὸς κακίαν κ. τ. λ.*

25. ebenda. *ὅταν πού τις γένηται φύσις διαφέρουσα.*

26. 126 A. *Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κ. τ. λ.* nach Ho. Il. 24, 527 mit der Note Krabingers in s. Ausgabe. p. 362. 63.

27. 126 B. . . . *ἐπειδὴ καὶ τῆς συκῆς ὁρῶμεν κ. τ. λ.*

28. 100 A. *οὐκ ἔστιν ἐπὶ γῆς εἶναι . . . παρήρτηται δὲ ὁ σοφὸς.*

29. 100 C. . . . *τῶν καλῶν ἀγώνων ὧν ἔσει στεφανηφόρος κ. τ. λ.*

30. 100 A. *καὶ ταύτην προβέβληται μὲν ὁ πολύς, παρήρτηται δὲ ὁ σοφὸς κ. τ. λ.*

31. So 125 D. *Ἀλλ' εὐλαβητέον γὰρ κ. τ. λ.* vgl. auch Not. 61.

32. Hellenen in dem allgemeinen Sinn von Angehörigen des griechisch-römischen Reichs im Gegensatz gegen die Barbaren.

33. 91 A—C. *τοσαῦτα ἀφ' ὕπνου γενόμενος ὅσα γαστρίζεσθαι . . . φθόνος μὲν αὐτῷ πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὑπετύφετο* und *χαίρων εἰ τῷ τραῦμα ἦν . . . ὥργα τε ἄωρα . . . ἰδίᾳ μὲν ἐσκορδάκισεν* cf. 92 B.

34. 91 B. *θύρας τε ἀπαράττων καὶ βώλοις* — cf. Krabinger Not. p. 149 — *βάλλων.*

35. *συντίθεται περὶ τῆς ἀρχῆς . . . εἰ δέοι καὶ συναπολέσθαι τὴν βασιλίδα πόλιν . . .*

36. 115 B. *παραχάραγμα ἁγιστείας.*

37. 121 B. *τὰ ἀμφὶ τὴν τοῦ θείου δόξαν ἐσκύθιζε* und 115 C. *διὰ τῶν βαρβάρων εἰσφρῆσαι ἐπέθετο* sc. *τὸ ἀσέβημα.*

38. 96 C. *παρεῖναι γὰρ αὐτῷ προστάτας . . . ἵν' ἔχοιεν ὀργάνῳ χρῆσθαι* 96 D.

39. Cf. hymn. 2, 54. *δαιμόνων ὅμιλον πολυμήταν* und in unserer Schrift 107 C *παλαμναία γυνὴ* verglichen mit 123 C *παλαμναῖον δαίμονα.*

40. Cf. 107 C.

41. Cf. 108 B. C. *παρὰ τὴν τούτου γυναῖκα κ. τ. λ.*

42. 108 D. *ἡ δὲ γραῦς ἡ Σκυθὶς ᾤμοξεν αὐτίκα κ. τ. λ.* und 109 B *εἰς τοὐσχατον ἐκδειματώσασα.*

43. 109 B. *κατὰ μικρὸν ἐρρώννυ.*

44. 109 C. *ᾐνίξατο ἀμυδρῶς τὴν ἐπανάστασιν τὸ πρῶτον.*

45. ib. *τελευτῶσα τὴν περιδεᾶ θρασεῖαν ἐποίησε.*

46. ib. *ἐλεύθερός ἐστιν ὁ τὴν ἰσχὺν ἔχων.*

47. 109 D. *δόξετε γὰρ οὐδὲ μέγα τι παραχαράττειν.*

48. s. zu 39 den Ausdruck; *παλαμναῖον δαίμονο εἶναι ἐψήφισαν* 123 C.

49. 100 C. *οὗτος ἀγώνων ὁ μέγιστος.*

50. 111 A. *ὑπὲρ χώρας . . . ἑαυτὸν ἐγχειρίζει τοῖς . . . ἀνατεινομένοις.*

51. 123 D. *σχασάμενος πολιτείαν.*

52. 105 D. *Ὀσίριδι δὲ καὶ ὅτι γυναικωνῖτις ἦν κ. τ. λ.*

53. 102 B. . . . *ἐπεὶ ἔν γε τῷ τόπῳ τῶν κοκῶν οὐ θαυμαστὸν εἶναι κακᾶ, ἀλλὰ θαυμαστὸν εἴ τι(καὶ) μὴ τοιοῦτον ἐνταῦθα.*

54. 100 D. *οἱ δὲ ἀπεγνωκότες αὐτοῦ τότε δὴ κ. τ λ.*

55. 106 A. *καθάπερ ἐπὶ σκηνῆς ὁρῶμεν* und 106 B. *τύχη περιτίθησιν ὥσπερ προσωπεῖα τοὺς βίους* und die Note bei Krabinger pag. 259.

56. 100 C. *θεαταὶ δὲ ἄνωθεν οἱ θεοὶ κ. τ. λ.*

57. 106 B. *ὁ χορηγὸς τοῦ δράματος* 128 C. *Ἑλλανοδίκαι* 128 D. *ἀγωνοθέτης.*

58. 128 B. *ὅ τοι Σάμιος Πυθαγόρας τὸν σοφὸν οὐδὲν ἄλλ' ἢ* (nach der Conj. von Petau gutgeheissen von Krabinger, der darnach übersetzt) *θεάμονά φησιν εἶναι,*

59. ib. *τῶν ὄντων τε καὶ τῶν γινομένων.*

60. s. Volkmann, Synesius pag. 127 und die dort citirte Stella aus Dion 47 D.

61. 129 A. *οὗτος ᾧ μὲν κοινωνοῦται . . . ἐχεμυθείτω.*

62. 128 C. *ὁ τεταγμένος θεατὴς κ. τ. λ.*

63. ib. *κνοφθαλμίζοιτο . . καὶ λαθὼν δὲ οὐδὲν* (*ἂν* Vat. B cf. Krabinger p. 382) *σαφὲς εἰδείη.*

64. 107 A. *ἀπαιδευσίας κανών.*

65. 129 B. *τελευτῶντα κοινὰ τὰ πράγματα γίνεται . . .*

66. Vgl. Volkmann, Synesius p. 125 ff.

67. 98 D. *δύ' ἐστὸν συνωρίδες ὀμμάτων κ. τ. λ.*

68. Vgl. Volkmann p. 137 und in der Schrift über die Träume 134 A mit 128 B der Schrift über die Vorsehung.

69. 132 A ff. der Schrift über die Träume.

70. Vgl. ebenda 135 C.

71. Vgl. ebenda 136 C.

72. 103 B Schl. *τέχνην ὑπηρέτιν φρονήσεως* und C *νοῦς πρόεισιν λέξεσιν ἀμπεχόμενος.*

73. Vgl. Volkmann, Synesins p. 131.

74. Vgl. Königsrede 7 A—C besonders den Schluss und 105 D Schluss.

75. 92 D der Schrift über die Vorsehung. *Καί (ἡ κακία) πρὸς ἑαυτὴν στασιάζει καὶ μερίδες αὐτῆς ἄμφω τὰ ἀντικείμενα* und 93 A ff.

76. 101 B. C Anf. und Königsrede 7 B. C.

77. 91 A Ende.

78. 103 D. *Πλούτου δὲ αὐτὸς μὲν ἠμέλει κ. τ. λ.*

79. 101 A . . . *βασιλεὺς ὢν ῥᾷον ἅπαντος ἰδιώτου φυλάττοιο κ. τ. λ.*

80. Cf. Königsrede 13 A. 22 A Anf.

81. Aeg. 128 D. *δεῖ τινα προεξελθόντα διαλεχθῆναι τῷ δήμῳ τί μετὰ μικρὸν ὄψεται.*

82. Vgl. übrigens schon in dem platonischen Dialog Politicus die Identificirung von *βασιλικὴ* mit *πολιτικὴ τέχνη*, worüber Munk griech. Lit.-Gesch. 2 A. von Volkmann p. 274.

83. 94 B. *Καθίσταται δὲ Αἰγυπτίοις ὁ βασιλεὺς τρόπῳ τοιῷδε κ. τ. λ.* Ferner 115 B *νόμος ἀρχαῖος ἔξοικίζει* und 123 B *Τούτων ἀναδειχθέντων κ. τ. λ.*

84. Vgl. Königsrede 28 C. Volkmann, Synesius p. 39.

85. 94 A. *Συφορβοὶ δὲ εἴργοντο τῆς Θέας κ. τ. λ.*

86. 94 D. 95 A.

87. 89 D. Anf. von Aeg. I Cap. 2. *καὶ γένοιτ' ἂν οὕτω συγγενεῖς εἶναι κ. τ. λ.*

88. 90 A. *ὁ μὲν νεώτερος* und C *ὁ δὲ πρεσβύτερος.*

89. 102 D die Worte: *βασιλεὺς γὰρ ἦν καὶ ἱερεὺς καὶ σοφός κ. τ. λ.*

90. 102 C die Worte: *οὐχ ἡγήσονται Θεοῦ τε ἐπιστροφὴν καὶ χρῆσιν ἀρετῆς στασιάζειν αρὸς ἄλληλα* und 103 C *εὐσέβειά γε μὴν τότε . . . ἐπεχωρίασε.*

91. 103 A. *αὐτὸς δὲ ἅπασαν μὲν ῥᾳστώνην ἀπελίμπανεν . . . ἀσχολος ὢν ὑπὲρ πάντων σχολῆς κ. τ. λ.*

92. Vgl. not. 52 und im Gegensatz dazu 107 C. D verglichen mit Königsrede 15 A.

93. Vgl. 103 D.

94. 103 D Schl. und 104 A. *ὁ δὲ οὐκ ἐπόνει κ. τ. λ.*

95. 103 B. *Συνεπιδίδου δὲ καὶ πάσης παιδείας ἔρως . . .* 103 C *Καὶ προπαίδειαν οὖν Ὄσιρις ἠξίου τιμᾶν . . . ὡς ἐοικέναι τὴν χώραν ἀρετῆς διδασκαλείῳ κ. τ. λ.* und 104 A *ὁ δὲ ἐπειδὴ βιβλίοις κ. τ. λ.*

96. 108 A . . . *τῆς πολιτείας, ὥσπερ ἑνὸς ζώου ψυχὴν ἐχούσης τὸν νόμον καὶ κατ' αὐτὸν κινουμένης κ. τ. λ.*

97. 102 D und 103 A. *Τῶν Θεῶν δὲ κ. τ. λ.*

98. 124 C. D besonders die Worte: *Καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἣν . . . οὐκ ἀνεκτήσατο μόνον, ἀλλὰ κ. τ. λ.*

99. 114 C. *τὰ Αἰγύπτια σκῆπτρα ἀνατενεῖ μὲν . . . κάτω δὲ ἕξει*: Die hier gegebene Auffassung der Stelle schliesst sich an Petau an, der das *ἐν οἷς* dem Sinn nach durch quibus exactis wiedergiebt. Es würde das *ἐν* dann einfach, wie häufig, den Zeitpunkt für den Eintritt der Handlung oder des Zustands bezeichnen, der hier dem Zusammenhang nach zugleich der Abschluss und Endpunkt einer Zeitdauer ist. Krabinger verwirft diese Auffassung und übersetzt *ἐν οἷς* binnen welcher . . . die Stelle auf die gegenwärtige Gewaltherrschaft des Typhos beziehend, deren baldiges Ende

der Gegenstand der Prophezeiung ist. Warum die Auffassung Petaus nicht möglich sei, darüber spricht er sich leider nicht aus.

100. 122 C. *στάσεως μὲν . . πολέμου δὲ* verglichen mit 100 A die doppelte Taktik der Dämonen gegen die einzelne Menschenseele mit ihren äusseren und inneren Feinden vgl. p. 9.

101. Vgl. 111 B. *Τυφὼς ἐδεῖτο ἀποθνήσκειν αὐτὸν κ. τ. λ.* und vorher 111 A. *ἀνατεινομένοις ἅπαντα ἀπολεῖν κ. τ. λ.*

102. 116 A. *Ἄρχεται δὲ . . . τὰ τῶν θεῶν κ. τ. λ.*

103. Vgl. 127 D. *τῶν αὐτῶν κινημάτων ἐπανιόντων συνεπανιέναι καὶ τὰ αἰτιατὰ νοῖς αἰτίοις κ. τ. λ.*

104. Vgl. Zosimus V, 23 p. 278.

105. Vgl. Ep. 31. 38 Volkmann Synesius p. 72.

106. 113 A. *ὑπὸ φιλοσοφίας ἀγροικότερον ἐκτεθραμμένος κ. τ. λ.* und die Anm. Krabinger S. 295. 296.

107. 114 B Ende. *Ἐν τούτοις ὄντα τὸν ξένον κ. τ. λ.* 114 D. *τὰ περὶ τὰς* — cf. Krabinger p. 307 *ἁγιστείας ἡμῶν καινοτομεῖν* und weiter unten *σύμβολον ἄλλο κ. τ. λ.*

108. Plut. de Is. et Os. Ausg. v. Parthey Berlin 1850 Cap. 19 und die Note des Petau p. 39 Ende 40 Anf. und Krabingers Anm. p. 310. 311.

109. Diod. I, 88 nach Paulys Realencyklopädie Artikel Isis von Preller und die Note in Krabinger p. 311.

110. Vgl. Volkmann, Synesius p. 71.

111. Vgl. den Anfang der Vorrede.

112. *Ἄξιον δὲ ἐν αὐτῷ διαφερόντως θαυμάσαι κ. τ. λ.* der Vorrede.

112b. Vgl. Not. 106. Auch die *προθεωρία* zu der Schrift *περὶ ἐνυπνίων* macht in dieser Beziehung einen von der zu der Schrift über die Vorsehung sehr verschiedenen Eindruck. — Wer es aber für denkbar hält, dass die Vorrede dennoch von Synesius selbst herrührt und dieser (unter der Maske eines Anonymus) selbst sein Lob verkündigt, derselbe muss dann auch weiter einräumen, dass Synesius seine Leser in den Angaben über die Veranlassung und Entstehung des ersten Buchs seiner Schrift absichtlich getäuscht haben kann. (S. Not. 113.) War aber dies in einem sermo figuratus (*λόγος σχηματιζόμενος*) erlaubt, so konnte es auch nichts auf sich haben, den Typhos, den Bruder des Osiris, — wiederum mit absichtlicher Verhüllung des Thatbestandes — für einen Sohn des Taurus und Bruder des Aurelian auszugeben. Als Geschichtsquelle könnte also auch für den Fall, dass sie dem Synesius zugeschrieben würde, die *προθεωρία* nicht gelten. — Wer aber, um für den Barbarenführer nicht Tribigild einführen zu müssen, an Typhos als dem Sohn des Taurus festhält, muss unter allen Umständen zugeben, einmal dass dieser Sohn des Taurus dann ein in vielen Beziehungen wesentlich anderer gewesen sein muss als der Typhos des Synesius, sodann dass hervorragende Züge des Typhosbildes mit solchen des Gäinas (cf. pag. 24 und Not. 124) und des Arkadius (cf. S. 22 Not. 117) frappante Aehnlichkeit haben.

113. Vgl. Vorr. . . . *καὶ τό γε πρῶτον μέρος . . . . Προσυφάνθη δὲ τὸ ἑπόμενον.*

114. Vgl. 89 A; über den *ἱερὸς λόγος* vgl. Welcker, griech. Götterlehre I, 88 und Krabinger, Not. S. 131.

115. So steht *ἀγὼν* in der Bedeutung Kampf und Schauspiel, cf. 100 B Ende mit 128 D. Vgl. ferner die Vieldeutigkeit von *ἀλλόφυλος* 99 C, 101 A mit 119 B und die etymologischen Spielereien mit dem Namen Typhos 91 B *ὑπετύφετο*, 121 A *ἔτυφον*, 122 A *ἐτετύφωτο*.

116. 97 B und 124 A.

117. Vgl. 115 B: *ἱερὸν ἐν ἄστει δοῦναι* und dazu Sozom. VIII, 4 p. 761 B—D und

Volkmann p. 49. Teilt man diese Handlungsweise dem Sohn des Taurus zu, so bekommt man einen Doppelgänger des Arkadius.

118. Cf. Sozomenos VIII, 7 und die Bemerkung von Volkmann nach Gibbon S. 22.

119. Vgl. Zosim. IV, 30 p. 207 mit der Note Bekkers p. 392 und dazu Zos. V, 13 p. 262.

120. Vgl. 110 C. Zu *λαθραίως* cf. Zos. V, 18 p. 269 und Sozom. VIII, 5 Anf. *ἀγανακτεῖν δὲ προσποιούμενος κ. τ. λ.*

121. Ueber den *στρατοπεδάρχης* s. 108 B.

122. s. 108 B Subjekt zu *ἔπραττον* ist dasselbe wie zum vorangehenden *ἐδόκουν: αὐτὸς δὲ καὶ ἡ πληθύς.*

123. Zos. V, 13. *ὅπως ἂν ἐπισκέψαιτο τοὺς ὑπ' αὐτοῦ τεταγμένους βαρβάρους.*

124. Vgl. 111 A *αὐτὸς ἑαυτὸν ἐγχειρίζει* mit Zos. V, 18 p. 170.

125. 116 B ff. 117 C. D ff. 119 A ff. 119 D *τῶν ἐγκοταλειφθέντων κ. τ. λ.*

126. Vgl. Socr. VI, 6 p. 307. Soz. VIII, 4 p. 762.

127. Vgl. Zos. V, 19 mit der Aenderung des *τῶν ἀπειλημμένων* in *οἱ ἀπειλημμένοι* nach Bekker.

128. Vgl. 114 D *μένοι δὲ ὁ Τυφὼς* und 121 C *Τυφῶνα δὲ ἔδοξε καιρόν τινα βουκολῆσαι κ. τ. λ.*

129. Vgl. 121 D *ἀνεβάλλετο αὐτὸν ἡ δίκη* und 122 D Anf. *περιμένειν ἐδέδοκτο τοῖς θεοῖς κ. τ. λ.*

130. Vgl. 122 A. *Τοσοῦτον ἄρα ἀπόπληκτος κ. τ. λ.*

131. s. 94 B—D.

132. Cf. 93 D *ἐπεὶ οὖν μεθίστασαν αὐτὸν παρὰ τοὺς μείζους θεοὺς* und etwas weiter oben: *Αἰγύπτιοι . . . πρὶν ἀρχθῆναι ὑπ' ἀνθρώπων.*

133. Vgl. 99 D *ἡρώων φῦλον.*

134. Vgl. hymn. 2, 55 mit hymn. 3, 459 s. Volkmann p. 177.

135. Vgl. z. B. Seemann, Vorschule der griechischen Kunstmythologie S. 232.

136. Vgl. 97 B *ἡ γὰρ θεία μερὶς ἐν τῷ κόσμῳ.*

137. Vgl. 102 B. C.

138. Vgl. 116 D *ἀμεσιτεύτου δὲ ὄντος . . .*

139. Vgl. 95 D *θεῶν . . ἀπαντώντων* und 95 *A ἕως ἂν σὺ διὰ παραπετασμάτων . . . ἀλλ' αὐτοπτηθέντες . . . ἀναδείξωσι.*

140. Vgl. 98 B. *Ὥσπερ δὲ τὰ νευρόσπαστα* bis C Anfang, wo das Komma nach *ἰσχύει* zu streichen, und 116 B *ἐφαίνετο μὲν οὐδὲν οὐδαμοῦ πρᾶγμα ἀνθρώπων ἀλέξημα.*

141. Vgl. 114 B . . . *τὸν ξένον θεὸς ἀναρρώννυσιν.*

142. Vgl. 116 D, wo Krabinger als Emendation vorschlägt entweder *τῶν ἀνοίᾳ κρινόντων* od. *ἀνοίᾳ κρίνων* f. S. 318 der Anm.

143. hymn. 1, 90. 2, 45.

144. Vgl. 97 B *ἄλλο γένος ὑπερκόσμιον.* Eine Stufenreihe schon angedeutet in Plato Phaedr. p. 247 A. B.

145. Vgl. 97 C *τὴν ἐκείνου πηγήν,* wozu man vergleiche das platonische *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* und Plato Rep. VI, 518.

146. Vgl. Königsrede p. 8 C. Volkmann p. 180.

147. Vgl. Thilo, Geschichte der Philosophie I, 351.

148. Vgl. 97 C den Ausdruck *ὑπερπλῆρες ἀγαθῶν.*

149. S. 97 D und daneben den Ausdruck *τὰ ἐξῆς.*

150. S. Thilo I, 367 § 147 und die aus Plot. Enn. 3, 6. 9—13 citirten Stellen.

151. Vgl. 127 B *τὸν κόσμον ἓν ὅλον ἡγούμεθα κ. τ. λ.* und besonders über die Träume 132 C verglichen mit 98 B.

152. Vgl. Thilo I, 374 § 149.

153. Nach Volkmann p. 70.